Javier Hernández-Pacheco

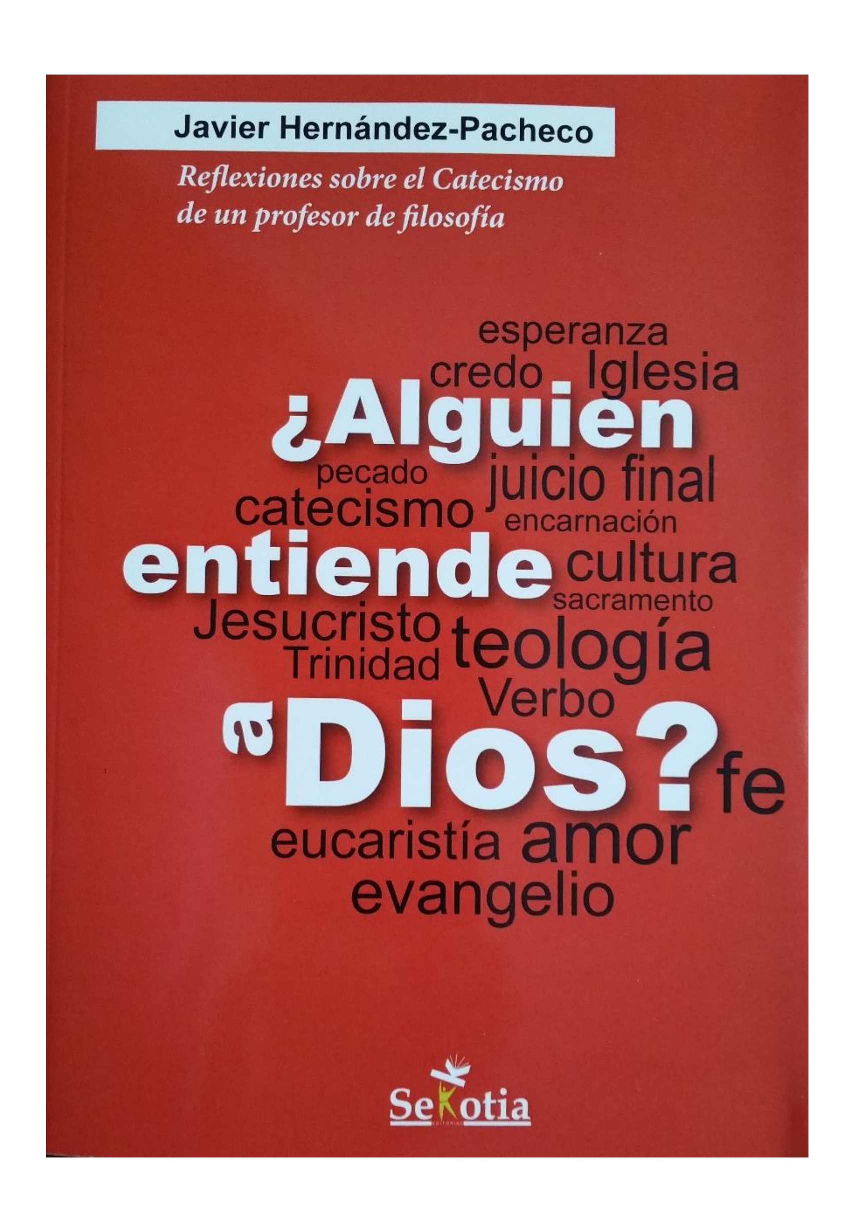
Obras, volumen XIV

¿ALGUIEN ENTIENDE A DIOS?

Reflexiones sobre el Catecismo de un profesor de filosofía



Sevilla 2014



Portada de la edición original

Editorial Sekotia
c/ Gamonal 5 – 28031 Madrid

PRODUCCIÓN, ARTE FINAL Y FOTOMECÁNICA
HB&h, S.L. Dirección de Arte y Edición
www.grupo-hbh.com

ISBN: 978–84–16921–22–5

Contraportada:
Se trata de un libro de reflexión sobre puntos cent4rales del *Catecismo de la Iglesia Católica.* En ella se intenta presentar la coherencia histórica y solidez racional de la fe cristiana, prestando especial atención a su natural inteligibilidad y a su vitalidad en la cultura contemporánea. Son ideas que se presentan de modo accesible, con el desenfado que refleja el título, pero en las que el autor no renuncia a su profesión como filósofo, y por tanto a presentar su fe en un discurso que otros, en último término cualquier sujeto capaz de reflexión, puedan reproducir por sí mismos. Hay que creer de modo que se pueda entender a la vez que los misterios de la fe abren el cam ino hacia la comprensión del mundo, de la vida y de nosotros mismos.

INDICE

INTRODUCCIÓN..10

Capítulo I
CREO EN DIOS, PADRE TODOPODEROSO
EL ABSOLUTO, DE TERROR A COMPAÑÍA

1. Dios, Juan Ramón y los niños 19
2. ¿A dónde va la abuelita?..20
3. Dios y yo mismo: tienen que ver, dice Kant..............................21
4. La deconstrucción contemporánea de la religión......................23
5. ¡Que la Fuerza te acompañe!..24
6. Magia y superstición 25
7. El Destino y la tragedia griega: el Dios que arrolla 26
8. El sacrificio de Isaac 28
9. En el Horeb: la zarza ardiendo 30
10. Yo soy «Yo soy»..32
11. «No temas, Moisés» 33
12. God cares!...35
13. Éxodo, promesa y vocación 37

Capítulo II
CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA
Las huellas de Dios en la naturaleza

1. Tales y la criada tracia, muy moderna ella................................39
2. Por qué las viejas en los velatorios son spinozianas 41
3. Anaximandro y Anaxímenes: el Dios que abraza 43
4. ¿Por qué nos portamos tan mal con Aristóteles?......................45
5. Creación bíblica y Primer Motor 48
6. Creatio continua y «evolución creadora» 50
7. Libertad, predestinación y voluntad de Dios 53
8. Entelékheia y liderazgo divino: el orden creado 58
9. Dios no empuja: creación es inspiración...................................63
10. Y ahora viene lo del mal en el mundo....................................64

Capítulo III
HÁGASE LA LUZ
LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

1. Más que una metáfora 69
2. Teilhard de Chardin: de la Cosmogénesis a la Antropogénesis . 72
3. El hombre y el «mundo ideal» 74
4. El mundo será un paraíso, la patria de la humanidad 76
5. ¿Dónde está el paraíso? 79
6. Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad 83
7. Por qué Adán empezó de jardinero 85
8. El pecado original o «cuándo se jodió el Perú» 88
9. Las tres transformaciones de Nietzsche 90
10. Lo «original» del pecado, o del lado oscuro de la fuerza 95

Capítulo IV
CREO EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO
DE LA SALUD A LA SALVACIÓN

1. El Cristo de la fe y el Dios de los filósofos 101
2. La teología trinitaria, o por qué es bueno ser diferente 106
3. De la «antropogénesis… ¿a la «christogénesis»? 112
4. Las formas seculares del pelagianismo 115
5. El paraíso es saludable, la historia necesita salvación 125
6. Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado… 128
7. Y al tercer día resucitó, y subió a los cielos 136
8. Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos 138

Capítulo V
CREO EN EL ESPIRITU SANTO, LA SANTA IGLESIA CATÓLICA, LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS
DIOS EN LA HISTORIA

1. Las tres edades del espíritu: ánimo, luz, santidad 141
2. La comunión de los santos 144
3. La «ciudad de Dios» 147
4. La Iglesia y la esencia sacramental de la redención 149
5. El poder de las llaves 153
6. La redención de Pelagio: cristianismo y secularidad 156
7. Hegel: Iglesia y Estado en la historia de occidente 160
8. La vocación liberal del Espíritu 165

9. El progresismo, y por qué estamos tan indignados 167

Capítulo VI
CREO EN EL PERDÓN, LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE Y LA VIDA ETERNA
DE CÓMO ACABA TODO ESTO

1. El «contemptus mundi» y la fatal inversión de los valores......174
2. El pecado en el horizonte del perdón 177
3. Los lindos pecados del cardenal 180
4. El hijo pródigo y la crítica de Hegel al «alma bella».................183
5. La resurrección de la carne 186
6. …y en la vida eterna. Amén 192

Capítulo VII
LA VIDA CRISTIANA
APUNTES FILOSÓFICOS PARA UNA TEOLOGÍA MORAL

1. ¿Es la gracia un «estado»?..202
2. La llamada universal a la santidad 207
3. Nietzsche: santidad y virtudes humanas 210
4. Los pecados nuestros de cada día..214
5. El tesoro antropológico de la mala conciencia 217
6. Temor de Dios y alegría de vivir...221
7. El sentido cristiano del sufrimiento 225
8. La vida cristiana como «eukharistía»......................................230
9. La messe sur le monde y la santificación del trabajo...............232
10. Mis problemas con la mística...237

Capítulo VIII
AMOR, SEXUALIDAD Y PUREZA
DE LO NATURAL A LO SUBLIME Y VUELTA 244

1. El origen (un poco guarro) de las especies, ideales 244
2. Del amor propio a la sublime entrega: desmitificando el amor 249
3. La cultura y la institucionalización del erotismo......................251
4. De la horda a la familia 254
5. Los orígenes del amor romántico 257
6. A imagen suya los creo, hombre y mujer los creo 262
7. El paradigma antropológico de la pureza 266

8. La «revolución (o regresión) sexual»: de zánganos estresados y muñecas rotas 270
9. Pecados de la carne y the joy of sex 272
10. ¿Hay sexo en el cielo? 277
11. El celibato religioso: de lo bastante práctico a lo más espiritual 280

Capítulo IX
SOBRE EL SENTIDO CRISTIANO DE POBREZA Y RIQUEZA
DE LIRIOS DEL CAMPO Y TALENTOS DE PLATA

1. La pobreza no es una virtud 286
2. El Buen Samaritano y el capitalismo 288
3. La naturaleza moral del libre mercado 291
3. El odio a los ricos (y el socialismo) lo pagan los pobres 294
5. Pobreza y vida sobrenatural 297
6. Las virtudes del dinero 300
7. De Diógenes al Santo Job 303
8. Pobreza, riqueza y Reino de los Cielos 306
9. Iglesia, cultura y pobreza 309

Capítulo X
LIBERALISMO, CRISTIANISMO Y TRADICIÓN
REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1. La verdad nos ha hecho libre, pero llevó su tiempo 316
2. El fatal malentendido de las dos Romas 319
3. Clasicismo moral, piedad, persecuciones 322
4. Humanismo, reforma, modernidad 325
5. La Ilustración continental y las revoluciones 329
6. El Concilio Vaticano II 333
7. La catástrofe post-conciliar 340
8. Integrismo liberal vs. tradicionalismo 342

Capítulo XI
…Y MARÍA
LA RELIGIÓN DEL CORAZÓN

1. María y la integridad de la fe 346
2. María, Señora de la libertad 348
3. Medianera de todas las gracias 350

4. María y los románticos: Madre del Amor Hermoso 352
5. Hegel, la sacramentalidad de la Virgen y la religiosidad periférica..355
6. ¡Viva esa Blanca Paloma! 363

EPÍLOGO PARA TIEMPOS CALAMITOSOS 367

INTRODUCCIÓN

Estamos, o así suena por doquier, en tiempos de una nueva evangelización. A saber. Porque aquí, esto de las novedades esenciales se agotó con la muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo, y con la posterior irrupción del Espíritu Santo que inaugura la edad de la Iglesia. Pero si le quitamos un poco de importancia a la expresión, sí es cierto que el Evangelio siempre ha de conservar su original frescura, y es también nuestra actual responsabilidad no dejar que se marchite. Además, uno de los caracteres de esa renovación evangélica, muy especialmente si atendemos al reciente documento del Papa Francisco *Evangelii Gaudium*, es su carácter plural. La revitalización que se espera de nosotros no parece que vaya a venir de un estado mayor eclesiástico; o que sea encomendada a un Dicasterio en el sentido de impartir directrices concretas de cómo ha de llevarse a cabo. Eso de que el Espíritu sopla donde quiere, es cita que refleja el signo de los tiempos.

Algunos, más conservadores o integristas, por constitución intelectual o por devoción personal, podemos poner ciertos reparos; sobre todo habida cuenta de que dicha renovación en cierto sentido se extiende hacia atrás hasta el ya lejano Concilio Vaticano II, y parece que ya va durando. Con evidentes frutos, pero también con no poca zozobra. Vivimos tiempos de crisis, en el mundo y en la Iglesia. Y ciertamente, tras los pontificados, más tranquilos en lo doctrinal, de Juan Pablo II y Benedicto XVI, hay quien se puede angustiar ante una nueva oleada de reformismo eclesiástico.

Pero hay que acostumbrarse, porque da toda la impresión de que la vitalidad carismática llegó a la Iglesia en el último tercio del siglo XX, sencillamente para quedarse. La renovación, insisto, ya no es ninguna novedad. Por lo demás, la Iglesia desde el Concilio de Jerusalén siempre ha parecido un caserón con albañiles. Herejía va, definición dogmática viene, cisma que amenaza, o se consuma, concilio que intenta poner orden: la historia de la Iglesia, contra lo que podría parecer, los unos denuncian y los otros desearían, nunca ha sido una balsa de aceite disciplinar o un catálogo de seguridades dogmáticas. Así que, no nos vamos a quejar. Con sus dramas, alegrías y perplejidades (palabra de moda postmoderna), la historia de la salvación continúa; y continuará

la constante renovación del mensaje evangélico, con las consiguientes exigencias de flexibilidad y concesiones al desconcierto, unidas, cabe esperar, a la básica fidelidad al depósito de la Revelación.

Pero aparte estas consideraciones generales, centrándonos en la actualidad del momento histórico, hay otro motivo de esperanza. Y es que, pese a los muy aparentes vaivenes postconciliares, en estos últimos cincuenta años la labor de consolidación de ese depósito revelado que, plenamente actualizado, han hecho el Concilio Vaticano II y los sucesivos papas, especialmente Juan Pablo II y Benedicto XVI, ha sido monumental. Y las referencias teóricas y prácticas son ahora tan nítidas y sólidas, que, valga la expresión, nos podemos permitir ciertas alegrías en las novedades evangelizadoras. Porque los documentos conciliares, el Catecismo de la Iglesia Católica y el Código de Derecho Canónico, han sentado unas bases doctrinales y disciplinares, desde las que se pueden desarrollar todo tipo de iniciativas y alegrías evangélicas; ya sean periféricas o nucleares, se sitúen en los barrios del tercer mundo, en una capellanía castrense, o en la parroquia de Wall Street (¡la hay!). En medio de esos posibles entusiasmos renovadores, todos los cristianos tenemos muy claros los contornos teológicos de la Revelación.

Esto tiene una consecuencia que precisamente da sentido a estas páginas. Porque esta sólida base es lo que nos permite ahora mirar con cierta tranquilidad las inquietudes que se pueden desarrollar en el mundo eclesiástico; con la serenidad que da saber que lo que ahí sucede nos afecta sólo hasta cierto punto. Dicho de otra forma: la verdad magisterial, sólidamente asentada en los últimos cincuenta años, nos hace a los cristianos que desarrollamos nuestras actividades en el ámbito secular, más libres que nunca. En este sentido, yo me siento laico, no en el sentido en que los antiguos textos pontificios decían: «promuevan los laicos esto o aquello», por ejemplo partidos cristianos; sino porque promuevo lo que quiero, sin hacer, la verdad, mucho caso a obispos y párrocos cuando —frecuentemente me ocurre— no me entusiasma su estilo pastoral. Y por eso, con segura conciencia, me atrevo a decir que, más que nunca en este nuevo pontificado del papa Francisco, ha llegado el momento de asumir eso, si no tan banal, de la mayoría de edad de los laicos.

El depósito de la fe y el sentido de la moral están suficientemente claros. Así que me propongo en estas páginas ejercer esa autonomía intelectual para presentar mis reflexiones sobre lo que considero el sentido «auténtico» del cristianismo.

Solo que «auténtico» no significa aquí eso que «todos» debemos creer. Eso es el Credo, y está muy claro en los Evangelios y en los Escritos Apostólicos, tal y como los ha venido interpretando la tradición patrística y magisterial. Es la fe como «depósito» a transmitir intacto. Pero además la fe es acto de ese sujeto que somos cada uno, y por eso la liturgia nos obliga a rezar el Credo en primera persona. Y ahora cada cual cree lo que todos (*fides quae*), pero como Dios da a entender a cada uno (*fides qua*). Eso es, en este sentido, «autenticidad»: lo que cada uno creemos liberalmente, *kath'autós*, por sí y no por otro. Resulta además que yo —ese mismo Yo que cree— me dedico profesionalmente a la filosofía. Y como tal tengo que dar cuenta de mis actos de modo que otros, no creyentes sino cualquier sujeto racional, los puedan entender; de modo pues que ellos puedan reproducir también por sí las razones que los impulsan. Y en consecuencia he de, intentar al menos, dar razón de eso que creo.

Es cierto que, a diferencia del discurso filosófico, la fe no nace de una elaboración intelectual. Más bien tiene que ver con la conmoción de un encuentro personal. No es lo que los hombres piensan que es Dios, sino la respuesta a la pregunta inmediata de Jesús: «vosotros, ¿quién decís que soy yo?». Vosotros que me habéis escuchado, que habéis convivido conmigo. Pero esa fe hay que «decirla», ahora, a partir de esa vivencia, como testimonio discursivo, en el que intentamos convencer a otros de que eso que hemos visto y oído, ellos, de alguna forma como sujetos racionales, lo pueden también entender, que quiere decir, reproducir reflexivamente por sí mismos. Es ahí donde desde los primeros siglos la Iglesia buscaba también la comprensión de los filósofos, presentando el testimonio de Jesucristo como algo, no extraño, sino conforme con lo que los pensadores antiguos podían vislumbrar de Dios y de nuestras relaciones con Él.

Es cierto que esto ya se ha hecho, desde el principio y a lo largo de los siglos. Y esa confesión de fe la recibimos elaborada como una teología que tiene ya solera milenaria. Pero la filosofía no es la repetición mecánica de un discurso aprendido, sino un lenguaje que tiene que llegar a cada uno de los sujetos como

algo en cierta medida comprensible. Podemos creer lo mismo que los Padres definieron en Nicea, pero pensarlo nos obliga a una elaboración —a una hermenéutica, decimos nosotros— siempre renovada; porque somos cada uno, desde nuestra circunstancia histórica, los que hemos de hacer de ese discurso expresión de nosotros mismos.

De este modo, aunque en algún momento incluso exprese una cierta simpatía hacia la reforma protestante, yo no soy partidario del «libre examen»; pero sí estoy convencido de que la Revelación de Dios se dirige a cada uno, como algo que el creyente debe acoger como el último (aunque sea en el sentido del «último mono») interlocutor al que llega ese mensaje. Eso nos obliga a repensar el Evangelio. Y es en esta tarea en la que los filósofos tenemos, no ciertamente el protagonismo que tuvieron en su día Orígenes, San Agustín y los Padres Capadocios, pero sí la obligación de mantener intelectualmente viva la Palabra de Dios. De forma muy distinta de cómo lo hace el Magisterio; sin más autoridad ahora que nuestra humilde capacidad reflexiva; pero ciertamente asumiendo la tarea de mostrar cómo, hoy en día, esa revelación de Dios, con nuestras categorías más contemporáneas, puede seguir siendo, no lo que «se dice», sino lo que cada cual puede asumir como discurso propio; como mensaje que apela como diálogo a los demás, y que es también expresión pensada del propio corazón.

Pero si la fe debe así convertirse en teoría, la exigencia es aún más fuerte en sentido contrario. Uno ya va teniendo una edad y unas cuantas páginas de filosofía escritas, además de una larga docencia. Y se va acercando el momento en que he de presentarme ante Dios, y tendré que justificar en el juicio definitivo lo que a lo largo de todos estos años vengo diciendo de Él. Y este ajuste de cuentas entre lo que pienso y lo que creo (que no es para mí una ocurrencia personal sino fe compartida con la Iglesia) es algo que quiero, por así decir, dejar preparado. No sea que tenga que revisar algunas cosas. Y entre nosotros que nos dedicamos a la filosofía, uno no se aclara a sí mismo si no intenta explicar a los demás lo que piensa, a ser posible, en mi caso, por escrito. Eso es lo que me gustaría hacer aquí.

Hay otro propósito. Mis tres hijos han estudiado durante doce años en un colegio dirigido por religiosos. Y ciertamente han aprendido de ellos en medida importante a conocer a Jesús

y aspectos muy centrales del Evangelio; muy especialmente en lo que se refiere a la atención de los más necesitados. Pero, más allá de recitar el Credo los domingos en misa, no tienen la más remota idea del contenido dogmático de su fe; y muy poco más saben de las exigencias morales que esa fe comporta en la práctica. Tratando de rellenar ese hueco, una vez quise, en el marco de una hermandad, promover una catequesis de confirmación que intentase profundizar un poco en lo que podríamos denominar «cultura teológica»: que los chavales aprendiesen qué es eso de la Trinidad, o la encarnación del Verbo; qué es un sacramento, el pecado, el juicio final; o qué significa la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía; en definitiva, el contenido del Catecismo pero expuesto al nivel intelectual que cabe esperar en el bachillerato. Como profesor no soy especialmente aburrido, y tengo cierta práctica en transmitir a gente joven complejos problemas abstractos de modo que les resulten interesantes. Pues no hubo forma: al cabo de algunas sesiones, el clérigo responsable vino escandalizado a decirme que le iba a espantar a la joven feligresía; que lo que necesitaban no era teología, sino un testimonio vivo del Evangelio. Y fracasé en mi intento de explicarle que unos chavales que eran capaces de resolver integrales, que entendían lo que es una proteína, la función del ácido ribonucleico, y que sabían distinguir los géneros literarios, no podían ir por la vida sin saber de su fe más que Jesús es un amigo que les comprende cuando están tristes. En parte importante, el clero actual se conforma con trasformar el Evangelio en homilía edificante. Pero entiendo que no es suficiente, y que algo puedo aportar en este intento por recuperar un mínimo de densidad reflexiva en nuestra comprensión de la fe. Vivimos en una cultura intelectualmente muy desarrollada; y el desarme teórico de la catequesis nos deja inermes en un diálogo en el que los creyentes tienen que ser capaces, más allá de la sentimentalidad y el «buen rollo», de presentar esa fe con una cierta sofisticación argumental. Estas páginas suponen un nuevo intento en esta dirección en la que tan rotundamente fracasé como catequista.

Y luego, ya que esto va de confesiones, queda una última, casi secreta intención. Yo no soy en esto un experto, pero me atrevo a decir que la teología contemporánea —la influencia de Karl Barth ha sido muy importante— casi a propósito ha intentado desvincularse de la tradición filosófica. La vieja escolástica suena

a intelectualismo, sin la necesaria flexibilidad para hacerse vehículo de una Palabra existencialmente viva. Pero a mi modo de ver, los intentos de buscar nuevas fuentes de inspiración argumental, por ejemplo en el existencialismo (Rahner), o en ciertas corrientes fenomenológicas de orientación personalista (Guardini y von Balthasar), y no digamos en Nietzsche (teología de la muerte de Dios) o en el marxismo (teología de la liberación), han dado resultados no pocas veces catastróficos. Clemente de Alejandría, Orígenes, y tras ellos los Padres Capadocios, y en otra línea San Agustín, se dan perfecta cuenta: la articulación discursiva de la Revelación requiere una ontología «dura», y no una filosofía *light*. Uno puede darle muchas vueltas a los textos de la Escritura que hablan del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; distinguir en la oración personal la inmensidad del Padre y la humanidad de Cristo; pero sin el desarrollo de una ontología de la substancia y la persona, de las relaciones subsistentes y demás conceptos que los Padres toman de los pensadores neoplatónicos y peripatéticos, todavía no nos hubiésemos enterado de lo que el Señor nos quería decir y de por qué, por ejemplo, la doctrina de Arrio era un error mortal para el cristianismo.

Ciertamente luego viene la monumental obra de Tomás de Aquino, y muchos vuelven a ella como a puerto seguro. Pero desde el siglo XIII hasta nuestros días ha corrido mucho agua bajo los puentes y mucha tinta en las imprentas desarrollando una sofisticación teórica frente a la que un texto de Aristóteles, por ejemplo, por respetable que sea, nos suena ahora, incluso en su original frescura, a balbuceo conceptual. Y aunque santo Tomás vaya más allá en el desarrollo del utillaje técnico de su ontología, sigue quedándose corto. Sencillamente, los siglos no pasan en balde. Comparar algunos textos neo-escolásticos con una tesis de estado francesa o una *Habilitationsschrift* centroeuropea, nos recuerda que el Aquinate viajaba en carro y Gadamer, por citar un autor reciente, ya iba a dar sus conferencias en avión. Insistir en que aquél iba por el buen camino y encastillarse en la exégesis casi literal de sus textos, es repito, suicida; porque por cierta que sea la meta, en mula no vamos hoy a ninguna parte. Y así la teología actual, ella misma muy desarrollada técnicamente al mismo nivel de la filosofía contemporánea —pensemos por ejemplo en un De Lubac o en el mismo Ratzinger—,

pese a todos los intentos de las autoridades docentes eclesiásticas, con buen sentido sencillamente ha dejado atrás una ontología que se le había quedado chica y que ahora le resulta un lastre.

Pero eso tiene graves consecuencias. Para una teología Barthiana, vale; pero se trata de un discurso que, por fino que sea a la hora de analizar el contenido de la Revelación, o incluso la relevancia antropológica de la fe, resulta a la larga pobre en el contexto filosófico en que se mueve la cultura contemporánea. Pero sobre todo se queda en un discurso cuya asimilación reflexiva, en el sentido de lo dicho anteriormente, queda seriamente debilitada. Sencillamente hay días en que la humanidad no se deja conmover por la *Epístola a los Romanos.*

Yo estoy convencido de que la filosofía clásica —la línea que va de los presocráticos, Platón y Aristóteles, los estoicos y los neoplatónicos, por San Agustín y algunos filósofos árabes, hasta Tomás de Aquino— ofrece el cimiento conceptual que puede seguir dando soporte a la comprensión de la fe. Pero esa filosofía debe ser desarrollada en un constante diálogo con la totalidad de la tradición filosófica. No podemos hoy en día intentar asumir reflexivamente la idea bíblica de creación, sin por ejemplo entrar a discutir la teoría de Hegel sobre las relaciones entre Absoluto y naturaleza; ni entender la Providencia sin distanciarnos de la teoría de Spinoza sobre la Substancia. Ese diálogo de la filosofía tradicional con la cultura contemporánea —para mi Josef Pieper es en este sentido un ejemplo—, llevará muchas veces a la confrontación. Pero no siempre. Y en cualquier caso —del enemigo el consejo— aprenderemos muchas cosas novedosas en esa tensión dialéctica. Es sorprendente, por ejemplo, lo que ayudan algunos textos de Nietzsche para entender lo que es el pecado.

Una filosofía de este estilo he intentado desarrollar en mis escritos. A mí me ha servido para comprender, al menos relativamente, aquello que afirmo creer. Sólo me cabe presentar como oferta práctica estás páginas, por si también pueden servir a los estudiantes y estudiosos de la teología; para entre todos intentar una modesta aportación, en mi caso desde la filosofía, a esta nueva evangelización.

Que el Señor me conceda en esta tarea el «don de lenguas» que en los tiempos apostólicos no se negó a quienes lo pedían con humilde corazón.

Sevilla, Mayo de 2014

Capítulo I

CREO EN DIOS, PADRE TODOPODEROSO

EL ABSOLUTO, DE TERROR A COMPAÑÍA

1. Dios, Juan Ramón y los niños

A Juan Ramón Jiménez le angustiaba pensar que él se fuera a morir y los pájaros, impertinentes, fueran a seguir cantando. Hombre, un poco neurótico ya era, además de buen poeta. Pero qué duda cabe que la idea tiene algo de inquietante. Más si la extendemos a la macrocósmica inmensidad de un universo del que vamos conociendo muchas cosas; que viene dando vueltas o expandiéndose desde, al parecer, un primer petardazo original, y que la física predice que terminará en una difusión energética en la que el al final todo… será indiferente. No que nos vaya a afectar, porque ese origen y ese final se escapan a medidas del tiempo que nos dejan fríos. Pero, se dice, es lo que hay, lo verdaderamente existente. Y entonces tendría razón aquel sabio griego que en su epitafio hizo grabar la leyenda: «Aquí yace Menecles el Pirrónico, al cual, desde que tuvo uso de razón, todo lo que oyó le pareció equivalente»; trasposición lógica de la ley de la entropía máxima. Del mismo modo, todo eso que ahora nos desasosiega o nos alegra: el negocio que no sale, el hijo que está de viaje, el buen rato que pasamos con unos amigos, es un simple bucle reflexivo, consciente, pero como una onda imperceptible en un inmenso océano destinado a la placidez del aburrimiento eterno. Imperceptible para todo menos para nosotros, que somos el simple aparecer de la apariencia de que algo existe reclamando importancia. Porque, ya se sabe, justo al revés del dicho latino: *natura, omnis fit in fustra.* La naturaleza a la postre todo lo haría en vano. Sólo la conciencia intenta rescatar esa vanidad en algo que quiere permanecer más allá de la inane sucesión. Pero si profundizamos ahora en la otra inmensidad del microcosmos, de las partículas elementales, de los diferenciales electrónicos, de las pulsiones y reacciones bioquímicas en las terminaciones dendríticas… pues resulta que esa conciencia, supuestamente salvadora, se disuelve en meras diferencias de potencial que se activan y desactivan según las cuentas de ceros y unos, como la pantalla del ordenador. Esto se llama nihilismo:

no que nada exista, sino que todo da igual. Y los pájaros seguirán cantando, hasta que nos sigan a la última indiferencia. A unos esto nos parece horrible, a otros, dicen, les da paz: se acabó la angustia ante el maldito negocio que no termina de salir bien.

«De dónde todo procede, allí tiene todo que volver, pues todas las cosas se pagan unas a otras justicia según el orden del tiempo». A saber qué quiso decir Anaximandro en éste que es saludado como primer texto escrito de la historia del pensamiento filosófico. Pero a lo mejor quién lo entendió fue aquel buen fraile que lo tradujo al castizo: «para lo que me queda en el convento…». Más culto lo dice Horacio: *carpe diem*, «aprovecha el momento, más que confiar en el mañana». Y entonces convertimos el nihilismo en cúspide de la sabiduría, como la de los serios y provectos profesores que en sus aburridos actos académicos cantan al final eso de *«gaudeamus igitur, juvenes dum sumus…».*

2. ¿A dónde va la abuelita?

Pero tan fácil no debe ser, aplicar como receta esa mezcla de bonvivancia y aburrimiento terminal. Si hablamos con paleo-antropólogos nos dirán que sus restos empiezan a ser interesantes, cuando aparecen, más o menos a la vez, dos cosas: que los bichos que estudian sean capaces de distanciarse de la naturaleza circundante lo suficiente para usar contra ella y a su favor un trozo elaborado de cualquier cosa, que a partir de ahora llamamos «instrumento»; y que cuando mueren, a sus congéneres no los dejan tirados, en sentido literal, en medio de las cosas, sino que los apartan, de una u otra forma, de la cadena trófica natural, poniéndolos a salvo de las alimañas. Aparece aquí la idea de que somos primero distintos de, y luego de alguna forma más que, todo eso que nos rodea.

La primera experiencia que suelen hacer los niños de la muerte, fácilmente es la de alguno de los de casa, la de la proverbial «abuelita». No se suele llevar a los niños al entierro, o al crematorio. Y cuando, al volver, el niño nos pregunta por ella no le decimos que la hemos metido bajo tierra, o encaramado a esas horribles celdas de la pared del cementerio; no digamos que la hemos metido en un horno a dos mil grados. Decimos más

bien que se ha ido con el abuelo, que —suele ocurrir— ya se murió antes, y que están los dos con el Señor y la Virgen. Y asombrosamente, el niño no dice lo que cabría esperar: «¿qué tonterías estáis diciendo?» Sencillamente le parece, no exactamente natural, pero sí lógico: que al final todos nos juntaremos allí, a dónde van los que se mueren. Al niño no hay que darle un curso de antropología, teología y escatología unidas; lo entiende sin más. Es, de hecho, es una de las primeras cosas que entiende.

Claro que también entendía eso de que los Reyes Magos traen juguetes y nos hacen felices un día al año. ¿Tiene que ver? Sí, claro, ¿quién lo va a negar? ¿Cuánto? Pues ahí está el lío. Todo, contestan los fisicalistas y ateos. Estos «recursos» trascendentes son construcciones psicológicas, culturalmente elaboradas y administradas por padres y «curas», para manejar el miedo a la muerte (tranquilizando, si se deja, a Juan Ramón Jiménez) y mantener abierta la ilusión de que lograremos la felicidad y la justicia que creemos merecer; y de paso para organizar la convivencia, dar respaldo a la autoridad y al consiguiente orden que permite el funcionamiento de la sociedad, etc.

3. Dios y yo mismo: tienen que ver, dice Kant

Pero la idea de una fuerza trascendente que hace que nuestros mejores esfuerzos no se pierdan en una marea de sinsentido cósmico, es algo que no se deja deconstruir —decimos ahora los filósofos— tan fácilmente. Kant es el pensador que niega al entendimiento la capacidad de tratar la vida eterna, el origen y el fin del mundo y la existencia de un Dios organizador del conjunto, como si se tratase de «objetos» al alcance de nuestras capacidades descriptivas, tal y como hacen las ciencias naturales en el orden físico de nuestra experiencia. Muchos han saludado su filosofía como una oleada más de la marea escéptica, que pretende dejar a esas ciencias como único discurso verdaderamente cognoscitivo y apoyado en esa experiencia. Y ahí Dios no aparece, ni el tiempo es más que una sucesión de hechos que no deja mucha salida a la pretensión de ver en él, en la vida de cada uno o en el conjunto del universo, el desarrollo de un sentido, ya sea cósmico o biográfico. Sin embargo, eso que él llama ideas trascendentales de la razón —el mundo, el alma y Dios— no se

deja arrumbar como inutilidades lógicas; no digamos como manipulaciones culturales o ideológicas que tuviesen intenciones mentirosas.

Y es que, frente a eso que sucede y en lo que los acontecimientos o fenómenos aparecen como cosas que se condicionan unas a otras en un complejo fáctico, nos encontramos (hemos de suponer, o de deducir, dice Kant) con una instancia absoluta, con una actividad incondicionada, que trasciende el espacio y el tiempo y que es origen de la síntesis por la que toda esa diversidad de sucesos, resulta integrada en la unidad de una experiencia. Y aquí es donde yo, y cada uno de nosotros, entramos en juego. Eso que pasa, me pasa a mí; y yo soy algo en cierta forma infinito que —dice el bueno de Kant— tiene que poder acompañar todas mis representaciones trascendiendo a todas ellas. Fijémonos en un simple detalle: si no fuese por esta actividad reflexiva que denominamos con el pronombre personal de primera persona, Yo, los acontecimientos serían pasados o futuros, pero nunca presente, como ese instante que se mantiene constante (*nunc stans*, lo llamaban los latinos, también *aeternitas*), haciendo que, por así decir, el tiempo se esté constantemente escapando de sí mismo.

Y esto tiene consecuencias. Porque esa absoluta reflexión que parece se sostiene a sí misma (por un instante), aunque en su fugacidad nos indique el camino de la muerte, a la vez hace que nos parezca chocante, pues eso: que nos muramos y sigan los pajaritos cantando; o que la abuelita, que es como yo, que me enseñó en definitiva a reconocerme a mí mismo como un Yo, haya desaparecido hacia el pasado como un pajarito más, como las golondrinas de Becker. Diría Kant, contradiciendo al melancólico poeta, que si fuera verdad que *escucharon* nuestros nombres y así en algún momento trascendieron el instante en que los pronunciamos, es problemático pensar que no vayan a volver más. No es que Kant se vea con muchos ánimos para explicar cómo funciona esto, es más, dice que, por lo mismo que es necesario pensar esa trascendencia, ese funcionamiento resulta inexplicable. Pero en medio de la circunstancialidad de nuestra vida, de las cosas que pasan, el Yo no se deja disolver en esa circunstancialidad (pensemos en D. José, nuestro filósofo nacional). Y entonces, hacia fuera extiende su propia incondicionali-

dad situándose en un «mundo», que resulta ser «universo» porque es algo más que la suma de los sucesos; hacia dentro supone otra totalidad interior, que ahora llamamos «alma»; e igualmente, más allá del «dentro» y «fuera», esa incondicionalidad que a nosotros se nos presenta como «autoconciencia», se proyecta ahora al infinito en la forma de una síntesis absoluta de pensamiento y ser, de alma y mundo, que recibe en nuestra tradición religiosa el nombre de Dios. Poco más nos deja Kant decir de Dios, ni siquiera que podamos propiamente afirmar que existe. Pero los entusiasmos de ateos y nihilistas están aquí fuera de lugar, porque Dios y el alma son así connaturales a nuestra «forma» de pensar, y negarlos sería para él lo mismo que decir que no «hay» mundo.

4. La deconstrucción contemporánea de la religión

Eso de que Dios, el alma, la vida eterna, y el sentido, origen y fin del mundo, sean «inventos» culturales, supersticiones de las que una mente ilustrada se puede liberar, fundamentalmente a base de «ciencia», resulta complicado. Pero si decimos ahora que estas instancias «trascendentes» son «formas», a priori dice Kant, de nuestra percepción del mundo y de nuestra autoconciencia, ¿no estamos cayendo en otra trampa? Los primeros ateos ilustrados del siglo XVIII entendían que Dios era un engaño innecesario, del que fácilmente nos podemos liberar. La segunda generación de supuestos librepensadores, en el siglo XIX, asumiendo las reflexiones de Kant y la elaboración que de ellas hace Hegel, hacen ahora una más sutil crítica de la religión, mucho más matizada. Es cierto, conceden, que el desarrollo de una idea de trascendencia, incluso la creencia de que la abuelita está en el cielo, es algo consubstancial, una forma a priori de nuestro pensamiento reflexivo y autoconsciente. Es más, asumen que esa idea de Dios, como una subjetividad trascendente, es «necesaria»; precisamente, argumentan, porque es en efecto una proyección de la propia subjetividad más allá de los límites de nuestra finitud, más allá de nuestra propia miseria. Pero, continúa el argumento, eso demuestra, no la existencia de Dios, sino justo al revés, que ese Dios no es sino el ansia de salvación de esa

misma autoconciencia. En Dios —dice ahora Feuerbach— ponemos a salvo más allá del tiempo y de la muerte lo mejor de nosotros mismos. Pensar en un Dios salvador es algo que no podemos dejar de hacer. Y eso es precisamente lo que «explica» la religión, porque en ella el ser humano proyecta, más allá de sí mismo, otro Yo, amable, compasivo, todopoderoso, y lo llama Dios. En Él se condensa, fuera de lo que nuestra vida tiene de odiosa, angustiosa o impotente, algo así como un punto de apoyo ab-soluto (que quiere decir separado) en el que enganchar la polea por medio de la cual tiramos de nosotros mismos para sacarnos de la ciénaga en la que nos hundimos. Pero, concluye el argumento, ese Dios, vocacionalmente redentor, sería entonces, tan necesario… como inexistente y vano, sin más consistencia que nuestro anhelo de eternidad. Es como si el jefe del fuerte rodeado por los indios mandase al trompeta a tocar desde detrás de unas zarzas la carga del 7º de caballería, para consolarse así de que llega por fin quien nos rescate de nosotros mismos. Los melancólicos —y a veces también rabiosos— lamentos de nuestros recientes poetas, como Machado o Unamuno, resuenan aquí en la contradictoria forma de un ateísmo que quiere creer, o de una religiosidad tan necesaria como imposible.

Como digo, la crítica es sutil y mucho más dañina, porque da cuenta «de dónde» viene esa, de otra forma tan extraña idea de Dios. De hecho, a partir de Hegel y Feuerbach, el discurso racional acerca de Dios, que en la antigüedad clásica era filosofía primera o teología, se convierte primero en teodicea, o justificación racional de Dios, y luego sencillamente en «filosofía de la religión». En ella el creyente, el santo, Dios mismo, se ven, no despreciados o ridiculizados, pero sí «comprendidos», en una explicación que es a la postre deconstrucción, desmontaje, de la supuesta absolutez de semejante instancia (supuestamente) trascendente.

5. ¡Que la Fuerza te acompañe!

Volveremos una y otra vez sobre este punto crucial, en el que nos jugamos la justificación antropológica de la religión. Aquí me limito a plantear el problema. Como señala Nietzsche, el esquema descrito representa la débil y debilitadora trasposición a la eternidad, más allá del tiempo, de una conciencia fracasada.

Antes ya lo había dicho Marx: esa religión que nos ahorra el esfuerzo de liberarnos, aplazando al otro lado de la muerte la solución de los desafíos vitales, es adormidera, analgésico: el opio del pueblo. La Casa de Dios es el lugar a donde van los abuelitos; y Él mismo es el abuelo eterno; imagen barbuda y bondadosa de la compasión que soluciona los problemas de los pobres. Pero, ¿es esta desleída autoconciencia, traspuesta —nunca mejor dicho— más allá del tiempo y de la muerte, la primera imagen de Dios que nos ofrece la religión?

Veremos que creer en Dios implica afirmar un Dios bueno. Pero eso no está tan claro como parece, porque muchos piensan que Dios es malo. Pero un Dios «buenista» es en cualquier caso una caricatura insostenible y que no resiste la más elemental crítica de los que se ríen de Él. De hecho esa idea de la bondad de Dios tardó milenios en abrirse paso en la conciencia religiosa. Porque, antes de llegar al convencimiento de que era bueno, los hombres han entendido a Dios como la «Fuerza». No la fuerza del toro, del lobo o del águila; no el fragor de rayos y truenos; no el furor de las olas y el viento; ni la fecundidad de la tierra que da o niega los frutos para nuestra supervivencia, sino la Potencia original que en todas estas fuerzas se manifiesta. Dios es entonces terrible. Zeus y Odin, Shiva, Brahma, Ammon, Ares, Baal, Astarté, Kukulkán son los no muy simpáticos nombres de esa Fuerza. Sólo hay que ver las caras que tienen en las representaciones precolombinas. Dios no ha sido nunca un invento manejable; ya dicen los judíos que es *Elohim*, el Innombrable; y en cualquier caso el Indisponible. No es un juguete. Digámoslo ya: que tras la predicación del Evangelio se nos haya revelado que podemos llegar a ser santos, de la misma naturaleza de Dios, no sustituye por otra más llevadera esta imagen primera de lo sagrado; y aunque la Nueva Alianza nos convierta en domésticos de Dios, no domestica la divinidad. Dios —lo veremos— se va a revelar como Padre, mas no para que lo tratemos de compadre.

6. Magia y superstición

En un primer momento esa Fuerza se manifiesta en las potencias naturales, pero también se oculta en ellas: en ríos, mares, falos y vientres maternos, en animales; como aquello que ordena a las cosas, y a nosotros mismos, a ser como somos. Es la

etapa animista de un Dios que se confunde con la pluralidad de los ídolos, «cosas» sagradas. Son dioses que no son buenos o malos, sino propicios o adversos; pero que pueden, o no, ser conjurados, por aquellos iniciados en su trato, chamanes o sibilas. La magia es entonces el modo adecuado de entenderse con esos poderes trascendentes y telúricos. Es curioso cómo los romanos, muy desarrollados en tantos sentidos, importadores de divinidades más luminosas como son los dioses olímpicos, que avanzaron hacia el reconocimiento de la sacralidad del derecho y la piedad pública, sin embargo en muchos sentidos quedaron anclados a esta religiosidad primitiva de presagios, adivinaciones y ritos sencillos, casi mecánicos, que hoy recogemos bajo el amplio rótulo de «superstición». Podemos pensar actualmente que hemos dejado atrás esta etapa; pero nos llevamos sorpresas sólo con asomarnos de madrugada a nuestras televisiones, en las que, entre otras guarrerías, proliferan programas de tarot y cartas astrales, en los que se continúa comerciando con lo sacro. La tendencia a conjurar ritualmente lo sagrado de la Fuerza, sigue siendo algo innato, hacia lo que fácilmente el espíritu resbala, buscando seguridades y apoyos para controlar la angustia de nuestra propia existencia; respuesta a la pregunta abierta de quién somos verdaderamente.

7. El Destino y la tragedia griega: el Dios que arrolla

Los griegos dieron un paso más allá de la idolatría, para darse cuenta de que Dios no es la fuerza extraña que se confunde con las cosas. Todavía lo sagrado está para ellos ligado a los impulsos naturales: al trueno y al viento, al mar y a la tierra. Pero empiezan a intuir que dioses y hombres, digámoslo de la forma más general, «tienen que ver». En primer lugar porque esos dioses se expresan, a veces en oráculos ininteligibles, pero poco a poco también en discursos que dicen los principios de las cosas, en mitos que, de generación en generación, repetidos en los versos de poetas, nos manifiestan el sentido de esas cosas, como algo que, si no entendemos del todo, al menos podemos vislumbrar. Dios es lógico, lo sagrado «significa». Ya no es fuerza ciega meramente conjurable, sino algo que exige de nosotros justicia y piedad, amor y sabiduría.

Sin embargo, el resultado de este contubernio helénico de dioses y hombres, no deja de ser desastroso, y a la postre ridículo; pues mientras en ese intercambio de naturalezas ellos nos enseñan la virtud (que es para los griegos y los romanos también fuerza, en el amor y en la guerra, y en el manejo de las cóncavas naves), nosotros los imaginamos, a nuestra imagen, también viciosos: avaros, violentos, lascivos, borrachos, pendencieros y mentirosos. Y sobre todo, es curioso, envidiosos: muy vengativos tenían que ser los griegos para imaginarse a sus dioses tan celosos. Especialmente de los hombres, de aquellos más bellos y triunfantes, de los que más se parecen a ellos. En efecto, los helenos comienzan a pensar, que más allá del trueno y de las fuerzas naturales, hay en los hombres algo divino. Algo que Prometeo, por ejemplo, ha robado para ellos; o que alguno de los olímpicos, ahora a veces padrinos, ha concedido como gracia a algún preferido mortal. También ocurre que mezclando sus amores con esos mortales, en sus devaneos los dioses engendran aspirantes a la gloria. Pero esa historia termina mal; tiene el nombre de *hybris*, que podríamos traducir como un todo-junto de audacia, ambición y soberbia, por las que, por así decir, los hombres se lanzan a la conquista del Olimpo, a la búsqueda de la inmortalidad. Aquiles, Edipo, Ifigenia, Electra, Andrómeda, Ulises, Teseo, son los equivalentes griegos a nuestros santos cristianos: modelos de virtud, al menos de ciertas virtudes, por las que merecen la fama y ser cantados en los versos con que los hombres recuerdan la gloria que se hizo en ellos presente; pero que, en vez de ganar así la bendición de los verdaderos inmortales, despiertan su celo y la envidia vengadora, que se enfrenta ahora a lo que esos dioses entienden como desafío. Se llama *Némesis*, y su expresión literaria, contrapunto de las antiguas mitologías, son las tragedias. Después de Homero y Hesíodo, son ahora Esquilo, Sófocles y Eurípides, los que narran ese intento de algunos hombres de elevarse en virtud y fuerza por encima de su mísera humanidad. Y ante ese intento que busca ir más allá de sus límites, los dioses responden volviendo a ser aquella Fuerza terrible que arrolla la pasión de esos héroes por ser diferentes, absolutos, aspirantes a la inmortalidad. Esa fuerza se llama Destino, y la esperanza de cabalgarlo es la caja de Pandora, fuente de todos los males, con la que Zeus garantiza nuestra ruina.

Muy especialmente la tragedia griega no muestra por qué, «llegada la plenitud de los tiempos», el mensaje de San Pablo se extendió como Buena Nueva entre todos aquellos antiguos que habían visto en su literatura cuan caro se pagaba el intento de hacerse hijos de Dios.

8. El sacrificio de Isaac

Tengo un amigo, también profesor de filosofía, que está convencido de que si hoy alguien oyese con nitidez el mensaje divino que le ordena tomar a su único hijo, y llevarlo a un sitio apartado, para degollarlo y ofrecerlo en sacrificio, estaríamos seguros de que forma parte de una secta satánica e inmediatamente llamaríamos a la policía para que lo impidiese, y luego al exorcista o al siquiatra (mejor a los dos) para ver cómo aquello podía tener remedio. Y en ninguno caso se nos ocurriría titular a semejante individuo «padre de los creyentes». Pero eso es lo que hace la Biblia con Abrahán. Todos creemos hoy en Dios, porque él un día estuvo dispuesto a hacer cosa tan tremenda. Como si fuese la policía, el Señor lo paró, sólo en el último momento; pero efectivamente lo puso como ejemplo universal, merecedor de la alianza de Dios con los hombres que descienden de él, precisamente a través de aquél hijo que estuvo dispuesto a sacrificar.

El enfoque de esta historia convertida así en historieta, nos sugiere que nuestra forma de entender lo sagrado ha evolucionado a lo largo del tiempo. Hoy no pensamos que Dios pueda infligir semejante daño. ¿Hemos de concluir entonces que la Biblia no tiene aquí nada que enseñarnos que pueda ser actual; una enseñanza que sigua tan viva como una vez la asumieron los hebreos? Cuando yo de niño escuché esta narración, no me pareció tan escandalosa. Creo que di algo así como gracias a Dios porque no pidiese a mi padre algo semejante, en la esperanza de que tampoco me lo pida a mí respecto de mi hijo. Pero la historia más que una moraleja ética, más que presentar un modelo a seguir —la policía entraría efectivamente en acción—, representa, por decirlo de algún modo, un experimento mental, que nos sitúa en el límite de nuestra existencia. Kierkegaard así lo entiende en *Temor y temblor*, donde ve en el sacrificio de Isaac el salto del espíritu, desde el horizonte ético en que el hombre desenvuelve su existencia buscando lo favorable, al orden verdaderamente

trascendente que se abre en la absoluta confianza, en el total abandono de ética y estética, de lo razonable y hermoso. «Fíate de mí más allá de todo límite», ése parece ser el mandato del Señor. Que tiene como corolario el mandamiento en el que, superando cualquier humana conveniencia, Dios se presenta como lo que está por encima de todo valor: «Al Señor, tu Dios adorarás, y a él sólo servirás».

De nuevo tiene esto que ver con la inmortalidad. Que la vida es más de lo que el tiempo ofrece, es algo que todos podemos entender, de forma misteriosa e intuitiva. Dar la propia vida a favor de un valor que la supera, es algo que está al alcance de todas las fortunas morales. Lo hace mucha gente por la patria, por el partido, por el honor del regimiento, incluso por el compromiso que representa un simple contrato: en un bombero, por ejemplo, o en un socorrista de montaña. Muy especialmente la vida se entrega por la descendencia. Lo hace cualquier piernas sin muchas luces y escasa vocación de héroe; es más, sin entender en absoluto de qué va eso, lo hace el macho de la mantis aun antes de conocer a su prole. La vida es más que sí misma, y supera el tiempo proyectándose en su progenie. Es la forma natural de abrirse a la eternidad, de apuntarse al fin de los tiempos a través de ese impulso en que la vida en su fecundidad deja atrás toda individuación. De ahí el carácter sagrado de esa ligazón entre padres e hijos. No son pocas las culturas que entienden eso sagrado como memoria del origen a través de los «antepasados», y esperanza del triunfo final mediante la descendencia. Eternidad es entonces una forma de la memoria; de una memoria que es también un proyecto infinito abierto al porvenir.

De ahí lo terrible del mandato del Señor. A Abrahán le concede Dios un hijo en su vejez, cuando ya desesperaba de dejar tras de él alguien que después de devolverlo a la tierra siguiese viviendo. Y ahora le pide la entrega de ese nexo de esperanza con el más allá futuro. Dios aparece aquí como lo terrible y celoso, como lo absolutamente Otro. Otra vez: como Fuerza infinita que desde la incomprensibilidad reclama ahora confianza en un acto de aniquilación. Y ése es el salto que sí da Abrahán y que abre para todos el mundo del espíritu, como lo sobrenatural. La absoluta confianza es la llave de la promesa: «Por mí mismo juro, oráculo de Yahveh, que por haber hecho esto, por no haberme

negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones y acrecentaré muchísimo tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de la playa, y se adueñará tu descendencia de la puerta de sus enemigos. Por tu descendencia se bendecirán todas las naciones de la tierra, en pago de haber obedecido tú mi voz.» (Gen, 22, 16-18). Hubo así una vez un hijo que se convirtió en promesa de eternidad, pero no de mera supervivencia biológica, sino de una plenitud futura garantizada por la alianza de Dios. Y al hijo de ese hijo, lo cambio de nombre: de Jacob lo renombró en Israel; y también Él mismo se puso un apellido: en adelante sería el Dios de Israel. Y esa alianza nunca ha sido revocada: los judíos de un modo misterioso son en su raíz un pueblo santo; para lo bueno, y para lo terrible.

Ahora a los curas les gusta hablar de que Dios es amor, de que está en los demás, en los débiles y necesitados; de que Jesús es nuestro amigo y que nos llama a la alegría, al jolgorio del banquete del Reino. Pero si antes no hemos de alguna forma pasado por la tierra de Moria, o dicho de otra forma, si no pasamos por eso que antaño se llamaba «temor de Dios», ese Dios festivalero, domesticado y simpático, no es la Fuerza infinita que en lo sucesivo y precisamente porque confiamos en Él más allá de lo conveniente y razonable, se nos va a ofrecer como acompañante, y a la postre como liberación.

9. En el Horeb: la zarza ardiendo

Moisés es una extraña mezcla de tío con suerte y perdedor nato, con cara de Charlton Heston. En tiempos de extrema persecución su madre consigue que se crie en casa del Faraón como uno más de sus hijos. Pero él, consciente de su origen y movido por la compasión, da la cara por su pueblo y se mete en un lío poco menos que incitando a la rebelión, o al menos intentando mediar entre su sangre judía y su educación principesca. Y le ocurre como a tantos intermediarios, que le terminan dando por los dos lados: ni su hermano adoptivo se fía ya de él, ni los de su raza, acostumbrados a la esclavitud, confían en que vaya a traerles más que nuevos problemas. Y se ve sin otra salida que la huida y el destierro. Pero vuelve a tener suerte, y se casa con la hija de un rico del desierto, un tal Ragüel, o Jetró. Y estando un

día pastando los rebaños de su suegro, vio una zarza que ardía sin consumirse.

Aquí es donde un filósofo se emociona. Para casi todos los lectores de la Biblia se trata de uno más de los muchos símbolos del Libro, muy visual. Pero a nosotros, escolarizados en escudriñar el sentido de los «elementos», algo nos dice que aquí hay más que una imagen poética. Para los pensadores antiguos, muy especialmente, por ejemplo, para Heráclito, el fuego no es, junto al agua, el aire y la tierra, uno más de esos elementos de los que todo está hecho, sino que es el primero de ellos, el que da vida y movimiento a todos los demás. El fuego genera; el fuego transforma, sobre todo el fuego purifica, triunfa sobre, y consume, todas las cosas; y las vuelve a regenerar. Pero lo verdaderamente interesante de la imagen bíblica, lo que la hace representativa de la divinidad, es que la zarza arde, pero no se consume. Dicho en términos de nuestra ciencia actual, se trata de energía sin combustible, que se alimenta a sí misma, más, que se auto-genera. Esto es algo que sitúa el fenómeno fuera del orden de la naturaleza, en la que la energía ni se crea ni se destruye, sino sólo se transforma y transmite. Y aquí es donde Dios se manifiesta como una fuerza que no forma parte de esa naturaleza, ni está limitada por las otras cosas naturales, sino que es el límite de sí misma, o lo que es lo mismo, que es infinita. *Ápeiron*, la llama Anaximandro de Mileto.

Decía que esto es emocionante desde el punto de vista filosófico, porque, si se me permite la expresión, Dios se hace aquí aristotélico. Lo que es ciertamente una tontería, porque Aristóteles viene después en el tiempo, y es él quien aprende de la observación de la naturaleza que más allá de ella, como el límite positivo que la limita sin ser limitado por ella, hemos de situar una actividad pura, una *Enérgeia*, que desde fuera de la naturaleza es principio y origen de toda energía natural, como actividad infinita que originalmente revierte sobre sí misma, que es *Causa sui*. El Dios de la Biblia, tal y como se presenta en el Horeb, es el mismo que Aristóteles va a denominar el Primer Motor. Que no es ciertamente algo parecido a un grupo electrógeno, sino la perfección activa en la que toda otra determinación natural se resuelve, no como un elemento más de la naturaleza, sino como aquello que desde fuera de la naturaleza explica la misma actividad natural. Todo lo que nace y muere, lo que emerge, lo que

florece, no es sino reflejo de esa misma actividad original, que es, concluye el Estagirita, fin de sí misma, Perfección absoluta, *Entelékheia* sin negatividad alguna; lo que sin devenir ello mismo, explica todo movimiento.

10. Yo soy «Yo soy»

Dice Aristóteles ahora que semejante actividad sin movimiento, que termina en sí misma, en su pura reflexividad, no puede ser sino pensamiento. Porque eso es el pensamiento: actividad inmóvil que revierte sobre sí, como la zarza que arde sin consumirse. También había dicho Heráclito que el Logos era Fuego. Y así dice Aristóteles que la esencia del *Theos* es *Noesis noeseos,* pensamiento que se piensa a sí mismo. Los niños esto no lo entienden, porque son pensamiento inmaduro, que cuando piensan tienen que pensar algo distinto. Y así, si no ven dibujos animados, o les cuentan cuentos, o en general les pasa algo, pues les ocurre eso para ellos tan trágico: se aburren. Pero el pensamiento en sí mismo, en su plenitud, es todo lo contrario de aburrido: es creatividad, imaginación, difusión de sí, soporte de mil mundos. Sólo el que es capaz de estar sólo, se convierte en compañía interesante (lo dice Lope de Vega: «a mis soledades voy, de mis soledades vengo…»). El Dios que se piensa a sí mismo es lo contrario de un desentendido. Y por eso, continúa Aristóteles, gobierna el mundo como el general a su ejército; y lo acompaña, veremos, como el amante a su amada.

Y ahora viene lo más sorprendente de este acuerdo entre el Dios del Horeb y Aristóteles. Porque al preguntarle Moisés, a la infinita Fuerza que así se le presenta en su autosuficiencia, quién es, esa primera Energía responde que es «Quien es». Para todos los demás «quién» es una pregunta ante la insuficiencia de su presencia; para Yahvé su misma presencia es la respuesta. Yo soy quien soy; soy yo mismo. Tomás de Aquino va a hacer en este punto una muy interesante exégesis: sólo Dios «es» verdaderamente, de modo que su ser no está cuestionado por límite alguno. Es *«id quod est».* Lo que significa que en todos los entes, en las demás cosas de las que decimos que son, ese ser se da disminuido, limitado; de modo que su existencia es cuestionable y relativa (*es* hasta cierto punto, y por lo mismo hasta cierto

punto *no es*). Es contingente, dicen los filósofos. Por eso, los entes que no son Dios tienen que moverse, y existen en el tiempo; y están al final sujetos a la decadencia y la muerte; porque todavía no son lo que son, y no pueden garantizarse a sí mismos su existencia. Sólo Dios existe verdaderamente, con una existencia que es la que las demás cosas alcanzan sólo parcialmente cuando su movimiento natural es logrado: cuando las flores dan fruto, cuando los pájaros cantan, cuando los niños sonríen, cuando los amantes se abrazan. Toda vida lograda es un cierto parecido de la infinita actividad divina. ¿Cómo iba Dios a aburrirse?!

Pero al de Aquino, en su grandiosa interpretación metafísica de la teofanía del Horeb, se le escapa una cosa: el Ser de Dios no se dice en tercera persona; Dios no es un «Él es». Y por si no estaba claro enseguida se puntualiza Él a sí mismo. «Ve a mi pueblo —insiste a Moisés— y diles: 'Yo soy' me envía». Esa pura actividad sin límites, que en su reflexividad es pensamiento, no puede ser sino, a la vez, Absoluto y Yo. El fundamento primero de toda realidad, el origen de todo movimiento, es un «Yo soy». Dios y Aristóteles están de acuerdo: Él es más bien Yo. Al final del siglo XVIII vendrá un tal Fichte a sumarse a ese acuerdo.

Lo que nos lleva a una primera conclusión. Dios no es una «cosa» infinita, una Fuerza ciega e incomprensible. No puede serlo si es actividad pura, pensamiento reflexivo. Decir que uno cree en un Dios personal, que es sujeto; que siendo un Yo representa para nosotros un Tú, es un pleonasmo. La existencia de Dios no puede ser sino personal. Y por eso la declaración de quienes dicen creer en «Algo», no deja de ser una insuficiencia blasfema.

11. «No temas, Moisés»

Bueno, esto puede estar claro para nosotros después de mucha filosofía, y sobre todo después de la ya larga en el tiempo Revelación de Dios; y especialmente después de la Encarnación de Nuestro Señor. Pero Moisés no lo tenía tan claro. Así que tan pronto percibe en esa zarza que arde y no se consume la presencia de lo sagrado, cae prostrado a tierra, con un inmenso sentimiento de temor. No es para menos: el contacto de sus antepasados con el Señor, en los montes de Moria, sólo por los pelos

no había terminado en tragedia. A Dios nos lo representamos desde nuestra finitud como la Fuerza omnipotente sin límite frente a ella, esto es, frente a la cual toda otra fuerza queda anulada. Si algo así como Dios existe, la primera impresión es que frente a Él somos… nada. Dios aniquila. Y así lo percibían los primeros Padres: ver a Dios es morir.

De nuevo planteo una pregunta que late en el fondo de toda fe incipiente: ¿y si Dios es malo? No se trata sólo de si Dios «es de temer», lo que en cualquier caso es evidente. Es algo más radical: cuando la fe se debilita, o en esa incipiencia no se fortalece, surge la cuestión de si el universo no está regido por una fuerza oscura. ¿Cuánta gente que hoy dice no creer en Dios no juguetea con güijas, cartas astrales y literatura satánica? En un mundo tan miserable, piensan algunos, no parece que Dios exista, pero ¿y el Maligno? En vez de en resurrecciones luminosas, nos resulta más fácil creer en ultratumbas. Y no se deja esto descalificar como mera superstición. Los filósofos de moda en los últimos cincuenta años están resultando ser, no Kant, o Marx, ni siquiera Epicuro o Lucrecio, sino Hobbes y sobre todo Schopenhauer. El primero nos convence fácilmente, porque estamos dispuestos a creerlo, de que el egoísmo y la ventaja explotadora de los violentos son las fuerzas que mueven una naturaleza en la que —citando la *Asinaria* de Plauto— el hombre es lobo para el hombre. Y el segundo, de que todo lo rige una voluntad ciega, de la que intentamos refugiarnos en falsas individuaciones (yo soy, y quiero seguir siendo) en la que ilusa y egoístamente pretendemos hacer jugar ese ciego impulso a favor de nuestra pervivencia; y cuya fatuidad la misma voluntad demuestra constantemente, en el impulso fatal en que la misma vida arrolla sus productos. Segismundo en la gruta («¿Qué es la vida?: una ilusión, una sombra, una ficción…») canta ese himno de la ultratumba triunfante. Conformarse, rendirse, renunciar a vencer al Destino fatal, es el único camino hacia la paz de un alma que no quiera ser partícipe de la universal matanza de uno contra todos y todos contra uno. Saliéndonos de ese juego, en nuestra aceptada derrota, podemos ahora intentar consolarnos en una universal compasión, en la que comunicamos todos los que a la postre somos perdedores. Porque la existencia de Dios (¿o se llama Baal, Baal-Zebub, Belzebú, príncipe de las tinieblas?) se alimenta

de los que le adoran. Sólo de Él es el triunfo, a saber, de una vida que es muerte eterna y universal.

Ante la manifestación de su poder, Moisés no lo tiene claro del todo, y en su temor se echa al suelo, rinde su individualidad confundiéndose con la tierra. Hasta que oye las palabras fundadoras de nuestra religiosidad judeo-cristiana: «¡No temas Moisés!»

12. God cares!

Una omnipotencia ciega, irreflexiva y celosa de toda individualidad consciente, es evidentemente temible. Por el contrario, dice Kant, la voluntad de un sujeto, en tanto que es autodeterminación y no tiene límite externo alguno; en tanto que no busca el relleno de las propias carencias, ni se mueve por la acción de factores externos, esa voluntad es pura buena voluntad. Lo que quiere decir: no puede ser mala. El principio que rige su acción podría ser replicado y asumido como propio por cualquier otro sujeto capaz de la misma libertad. Dicho de otra forma: los sujetos libres, y en la medida en que lo son, no constituyen amenaza unos para otros. Forman así, continúa Kant, un espacio moral en el que se reconocen como absolutos, y como fines, que no medios, de la propia acción. A ese espacio de reconocimiento intersubjetivo lo denomina Kant el «reino de los fines». Aplicado esto al concepto de Dios que poco a poco se nos va dibujando, como pura actividad subjetiva, sin más límite que su propia perfección, significa que semejante sujeto tiene necesariamente que ser bueno. Ello quiere decir que es una voluntad que, al no encontrar límite externo que cuestionase su infinitud, como infinita actividad tiende por su propia naturaleza a la benefactora proliferación de sí misma.

Otro filósofo que, en contra de Schopenhauer, paradójicamente jugaría, si creyese en Él, a favor de un Dios bueno, es Friedrich Nietzsche. Entiende que la maldad es puro reflejo de la voluntad del débil; de aquel que tiene que rellenar su insuficiencia apoderándose de lo extraño. Por contra, la voluntad señorial es la que regala; la esencialmente graciosa. Es la voluntad que se recrea a sí misma en lo demás. Y es por eso también pura buena voluntad. No en el sentido de la «compasión» de Schopenhauer, ciertamente; porque en ningún caso esa voluntad de los fuertes

se dejará debilitar por el dolor. No por el propio, y no digamos por el ajeno. Eso es lo que pretende el alma doliente, la voluntad esclava: apresar, dando pena, a toda voluntad triunfante en las debilitantes mallas de su propia miseria. De hecho, lo que busca el miserable, más que la solución de su problema, es, como toda voluntad, la expansión de su rencoroso poder: dominar ampliando el propio daño, para satisfacer así el insondable abismo de su envidia. Le gustaría que toda otra voluntad se ahogara con él. Nos encontramos así con el paradigma épico del infierno; y a nuestra provinciana medida, con el triunfo del socialismo: ¡que paguen más los que más tienen, en cualquier caso los otros!

Por el contrario, hemos de decir que, en este específico sentido nietzscheano, Dios no es «compasivo». Más bien es, efectivamente, omnipotencia impasible; poder infinito que en absoluto se ve disminuido por debilidades ajenas. ¿No contradice esto la imagen tradicional de la Divinidad, especialmente de la que nos ha legado la tradición judeo-cristiana y que parte de esta teofanía en el Monte Horeb? Sin embargo, impasible no quiere decir «desconsiderado». Es más, sólo el Señor que no acompaña al siervo a la esclavitud puede hacer lo propio de señores, que no es seguir con lloros al que sufre, sino efectivamente —y no es adverbio de estilo— abrir para él el camino de su liberación. «¡Porque suyo es el Reino, el Poder y la Gloria!»

El Dios del Horeb es, justo en este sentido, un «Yo soy», un Quien (sin acento interrogativo), una fuerza infinita y subjetiva, que se reconoce en lo «otro» porque es precisamente un «Uno». Y entonces, como fuerza, ayuda; y como sujeto, acompaña. Así, si hubiese hablado inglés en vez de hebreo, podríamos decir que es un Dios *«who cares»*: que no abandona a su suerte a aquel en quien se reconoce como en su imagen. «Porque he visto la esclavitud de mi pueblo». Pero *«to care»*, no es afligirse con el que llora, sino poner en marcha la fuerza que libera. El Dios de Moisés, porque es, como yo, un Yo, no es de temer. Y porque en su omnipotencia es persona, Él mismo personifica: no es señor de esclavos, sino Padre de hijos libres. Creo en Dios, Padre todopoderoso: significa desde entonces afirmar la libertad, la actividad que emerge incondicionada como acción de un sujeto; y afirmar esa libertad como el límite último y el principio de toda realidad.

13. Éxodo, promesa y vocación

Ante la evidente objeción de que Jesucristo acompañó a la humanidad doliente en la pobreza, la injusticia y la muerte, permítaseme aplazar aquí la interpretación de éste no menos radical misterio de la Encarnación. Pero estamos todavía en el Horeb. Y aquí nuestra fe en un Dios, Padre todopoderoso, supone el reconocimiento de un Dios que acompaña, que cuida, sin perder un punto de esa omnipotencia; sin dejar de ser la Fuerza; pero no la que arrolla y es terrible, sino la que sana y libera. Si queremos hablar de compasión, hemos de entender que esa misericordia no es victoria de la debilidad, sino, justo al contrario y valga de nuevo el anglicismo, *«empowerment»*, apoderamiento, en el sentido notarial de la expresión. Y eso, en el débil, en el esclavo, significa llamada a la libertad, más allá de los límites en que, fuera de Él, la similitud de Dios se da disminuida. Que Dios es Padre, significa que lejos de Él nosotros estamos fuera de casa, desterrados, pero por lo mismo llamados a ser hijos, pueblo de Dios y asamblea de los santos. Y así, esa Omnipotencia que cuida y acompaña se hace vocación y promesa; llamada a la libertad, y confianza en que la Fuerza que llama dará la fuerza necesaria para una existencia que hemos de entender ahora como «misión» más que «destino». Y así esa existencia es camino, proyecto y tarea; para llegar a ser como Dios, un Yo soy; a ser nosotros mismos. Lo que nos lleva a continuación a profundizar en la siguiente verdad de nuestro Credo.

Capítulo II

CREADOR DEL CIELO Y DE LA TIERRA

LAS HUELLAS DE DIOS EN LA NATURALEZA

1. Tales y la criada tracia, muy moderna ella

Si yo fuese teólogo debería empezar este capítulo por eso de que en el principio dijo Dios: hágase la luz, y la luz se hizo. (Muy interesante eso de la luz. Ya volveremos sobre ello.) Pero como soy filósofo voy a empezar por algo mucho más confuso: «De dónde todo procede, allí tiene todo que volver, pues todas las cosas se deben unas a otras justicia según el orden del tiempo». Se trata, ya lo hemos dicho, del primer texto literal de carácter filosófico que conservamos y que viene, según lo cita Simplicio, de Anaximandro de Mileto. Llevamos dos mil quinientos años dándole vueltas a la sentencia, sin aclararnos mucho sobre qué quiso decir.

De los filósofos de esta escuela, el primero fue Tales, que se cayó a un charco (pozo, que dicen otras versiones, parece un poco exagerado) mientras iba observando las estrellas, lo que, según cuenta la leyenda, provocó la risa de una criada tracia que tenía. Esa risa, expresión suprema, parece, del sentido común, acompaña desde entonces a la historia de la filosofía, procedente de aquellos que entienden que no hay que buscar en el cielo la explicación de las cosas que pasan en la tierra. Así, transmutada en Guillermo de Ockham primero, y en filósofos empiristas después como Francis Bacon, la criada tracia llegó a la conclusión de que lo único que podemos saber que existe son las cosas concretas de las que tenemos experiencia. Y que si queremos entender lo que les pasa hemos de recurrir a otras cosas semejantes a ellas que aporten la razón que las explique. Y así, dejando a Tales en su charco, la criada, a partir del siglo XVI y hasta nuestros días, se dedicó a eso que hoy llamamos ciencia: a observar las cosas (no le fuese a pasar como a su amo) y a deducir las leyes que rigen la acción de unas sobre otras, de modo que todo lo que ocurre se sigue como efecto de otras cosas llamadas causas, que a su vez son efecto de otras, y así al infinito. Y no solamente eso: incluso podemos desde la tierra, con los pies y la atención bien puestos en ella, explicar lo que pasa en el cielo;

porque todas las cosas forman parte de un conjunto en el que lo que sucede se sigue —según necesidad, se añade— de condiciones dadas y observables. Al final el mismo cielo se comporta en la inmensidad como las bolas de billar en el verde tapete de un salón. El que desarrolló esta visión de la naturaleza fue un inglés llamado Newton.

La criada tracia, por último, se encarnó en un pensador llamado Spinoza, que estableció que todo lo que sucede es modificación de todo lo demás, según los atributos propios de ese conjunto, en virtud de los cuales dos cosas nos resultan evidentes: que lo que pasa tiene una extensión, y es por tanto una cosa física; y que eso mismo que sucede es observable, y aparece entonces como una idea en nuestra mente. A ese conjunto, físico y observado, extenso y pensado, de lo que pasa; y que resulta, como lo que hay, ser lo verdaderamente real, lo llama Spinoza (ah no, la criada tracia) la Substancia. Lo podemos llamar «naturaleza», si atendemos a la diversidad de las cosas efectuadas (un tal Scoto Eriugena lo había llamado antes *natura naturata*); pero a lo mismo lo podemos llamar también «Dios», atendiendo a la totalidad causante de la que todo es efecto (*natura naturans*, según la expresión del mismo escocés).

Por último, un mundo así entendido está compuesto de cosas que son «cosa». En alemán se dice *«Ding»*, y es lo que está *be-ding-t*, sometido a condiciones (*Be-ding-ungen*). Y lo que a esas cosas les pasa son «hechos», que resultan de esas condiciones. Una cosa pasa *porque* otras suceden: eso es un hecho. Todo está condicionado, o es reflejo de todo lo demás; lo que quiere decir que es necesario en esa conexión fáctica. Y el conjunto carece de sentido: simplemente ocurre. Como consecuencia, en un mundo de cosas y hechos, todo son objetos. No hay propiamente sujetos a los que pudiésemos atribuir acciones; y por tanto no hay libertad.

Los últimos discípulos de aquella criada tracia somos nosotros, los modernos.

2. Por qué las viejas en los velatorios son spinozianas

Se dirá que un mundo así entendido, donde todo es, o puede, y en cualquier caso debe, ser objeto de una explicación científica, es un mundo en el que no hay Dios. Y es que no hay más fuerza que la que se agota en sus efectos, esto es, en la modificación de la velocidad de una masa (f=m.a). Si hubiese Dios, éste se habría agotado al poner el mundo en marcha; como la energía de un *Big bang*, que se difunde en una expansión cósmica de la que resultan todos los demás hechos. Algo así dice Hegel: la creación es la obra de Dios, pero también, por así decir, el cadáver de un Dios agotado. ¿Es esto ateísmo?

Es complicado. Imaginemos la escena de un velatorio en el que se llora la muerte de un chaval, que de vuelta de una fiesta, de madrugada, se ha matado con una moto que le acababa de regalar su abuela por aprobar el bachillerato. Euforia etílica, exceso de velocidad, barro y grasa en el firme de la curva; en fin, una conjunción de condiciones que resultan en un hecho percibido como trágico, especialmente por aquellos que querían al chico y a los que parece absurdo que una vida incipiente termine de una forma por lo demás tan explicable como sin sentido. Y lo peor es que para consolar a la pobre abuela, sus compañeras, posiblemente beatas, le digan: «mujer, no te lamentes, no fue tu culpa, esas cosas pasan: la arenilla, el aceite en la calzada, ¿qué le vamos a hacer?». Y por fin, para recalcar que es un destino absoluto e ingobernable lo que rige el curso de las cosas, va una y dice: «¡estaba de Dios!». Con un poco de mala suerte, en el funeral el cura insiste en lo indisponible de ese acontecer, y dice que hay que aceptar la voluntad de Dios. Entonces Dios es en este caso un asesino, piensan los allegados. A lo que el piadoso sacerdote tendría que decir que no, que lo que ocurre es que no lo entendemos; que esa voluntad de Dios es un arcano, inaccesible para los mortales, y que sólo se nos revelará cuando al final entendamos todas las cosas *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de la eternidad. La familia sale muy desconcertada del funeral; y los más rebeldes maldicen su suerte y la fuerza infinita causante de sus desgracias.

De hecho, los modernos, todavía creyentes, en el siglo XVII y XVIII se encuentran, en un mundo en que no hay más causas que

las eficientes, aquellas que producen hechos, con un Dios que como la suprema causa y el origen de toda causación, resulta el último culpable de todas las desgracias. Estaban obsesionados, especialmente Voltaire, con el terremoto de Lisboa. Una vez más aparece la sombra de un Dios malo, que mata chavales de madrugada. Disculpar a Dios —éste es, pese a todo, el mejor de los mundos posibles, dice Leibniz— se convierte en la nueva tarea de una teología que ahora se llama teodicea. Y al final es de nuevo Spinoza el que consigue su absolución, declarando a Dios irresponsable. No hay culpables, ni Dios, ni la abuela, ni el chaval, ni el gobierno: abuela, chaval y Dirección de Tráfico son (por el lado del atributo del pensamiento) simples condensaciones psíquicas que reflejan los hechos que (según el atributo de la extensión, o en su materialidad) se suceden. Y esos hechos son «lo que hay». Dios no es otra cosa que la fuerza misma de lo sucedido; y entender las cosas *sub specie aeternitatis* no es sino ver la conexión de todo con todo y así comprender la irremisibilidad de la historia en su brutal necesidad e inocencia fáctica. No hay nada que hubiésemos podido hacer de otra forma: es la única conclusión ante la fuerza explicada de las cosas, de las que nosotros mismos somos reflejo. Y Dios, al que sólo metafóricamente podemos atribuir una voluntad, es el marchamo de esa interna necesidad.

Por cierto que a la Sinagoga de Ámsterdam no le quedaba otra que expulsar de su seno a quien así divinizaba esa fuerza supuestamente infinita de las cosas que suceden, poniendo en el lugar de Dios al mismo Faraón. Porque para ellos, desde que se apareciese a Moisés en el Horeb, Dios no llama a conformarse con lo que ocurre, sino a la libertad. Y la verdadera religión es *Éxodo,* ponerse en camino hacia un más allá en el que toda esa miseria pasa (*Pascua, Pesach, Passover*). Es respuesta a un Dios que representa, no la sanción del pasado, sino promesa por venir. Esta visión auroral, mesiánica, de la divinidad, es la gran aportación judía a nuestra espiritualidad occidental. El verbo «proveer», de donde viene el substantivo «providencia», es el anclaje de la esperanza, y se conjuga preferentemente en futuro: al final, todo saldrá bien. Las viejas del velatorio deberían ser más discretas, y los curas hablar menos de resignación.

3. Anaximandro y Anaxímenes: el Dios que abraza

Pero volvamos a Tales, al que habíamos dejado en el charco. Él busca los principios de las cosas, ciertamente a partir de la observación de la naturaleza, de lo que nace y muere; de eso que los griegos llaman *physis*. Busca aquello que nos permite abarcar lo que sucede como una pluralidad que recogemos reflexivamente en un discurso, en un *logos*. No se trata de explicar sino de comprender (de *con-prehendere*) lo que pasa como despliegue de una unidad que da sentido a la diversidad que así se hace significativa. Por lo demás, el intento de los sabios jonios es tentativo. Por un lado contraponen ese discurso «lógico» al antiguo discurso «mítico» en el que los principios explicativos —la tormenta, por ejemplo, es expresión de la ira de Zeus— se aportan desde fuera, desde una tradición que no da razón de sí misma. Zeus explica las tormentas, y así las entendemos; pero cómo nosotros hemos llegado a ese principio, es inexplicable. La exigencia del nuevo *logos*, es que, por el contrario, el principio debe estar de tal modo presente en nuestra experiencia del mundo, que de algún modo podamos seguir hacia atrás las huellas que deja en las cosas, convirtiendo lo que sucede en expresión de sí mismo. Pero entonces no termina de estar claro hasta qué punto el principio desde el que se comprende la naturaleza no forma parte de la naturaleza misma. Así dice Tales que, siendo la naturaleza vida que emerge, su principio es el agua como aquello necesario en toda germinación. Y Anaxímenes dirá que ese principio es *aer kai pneuma*, el espíritu o el aire que anima lo que está vivo.

Y ahora viene el salto verdaderamente grandioso que da la filosofía griega (malentendido por cierto por los comentaristas posteriores, empezando por Aristóteles). Dice Anaximandro que si la *physis* es lo que nace y muere, lo que procede de un fondo común para disolverse de nuevo en él, aquello que la determina y desde lo cual se entiende, no puede formar parte de esa misma naturaleza perecedera. Lo que delimita y abarca (*periekhein*) es inabarcable e ilimitado; lo que mide es inmenso. (Hay que hacerse un poco griego para entender que si una pieza de tela mide un metro, el metro es de algún modo infinito. La criada, como es tracia, no lo entiende, y se empeña en que al final el metro tiene

que ser «otra cosa»: una barra de platino iridiado que los ilustrados franceses pusieron en la así llamada Oficina de Pesas y Medidas, en… *voilà Paris.* ¡Y a saber con qué la midieron! La condicionalidad se hace recurrente, y la totalidad ininteligible.) Y por eso dice Anaximandro que aquello principial desde lo que se entiende la naturaleza, es algo que absolutamente la trasciende, como lo absoluto respeto de lo cual todo es relativo; como lo que condiciona por ser ello mismo incondicionado. Todas las cosas (*Dinge*) se entienden como lo condicionado desde algo que ya no es una cosa, desde lo Incondicionado (*dem Un-be-dingten*). El principio trasciende lo principiado: determina como lo en sí mismo indeterminado. Es *Ápeiron*. Ahí se acabaron los dioses míticos, y apareció Dios en la historia del pensamiento, como aquello primero que en todas las cosas se muestra, sin ser ninguna de ellas. Anaxágoras dirá que la esencia de ese principio es ser un *Nous*, pensamiento puro.

Dicen algunos historiadores de la filosofía que Anaxímenes recae en el fisicalismo de Tales, cuando afirma que ese principio es el aire. Son ganas de no entender. El aire para los griegos no es una cosa física. Es aquello de donde procede la vida; lo que expiramos cuando morimos; lo que nos falta cuando nos venimos abajo y nos desinflamos; lo que nos inspira. El aire es lo que en la *physis* ya no es simple naturaleza, sino aquello que le da impulso. Y por eso dice Anaxímenes que el principio —el *Ápeiron* que decía su maestro— es *Pneuma,* lo que nosotros llamamos «Espíritu». Y dice: «de igual modo como el alma siendo aire nos conforta y mantiene unidos (*synkratein*), así el Espíritu (*aer kai pneuma)* abarca todas las cosas» (Kirk-Raven, 163). De este modo, el Principio es Fuerza, que conforta y anima esas cosas sin ser ninguna de ellas.

No vamos a profundizar aquí en toda la complejidad de este pensamiento, en el que, ya lo hemos dicho, los griegos entran como tanteando en la oscuridad. Sólo me interesa insistir en el carácter «animoso» de esta idea de principialidad. No es una posición unánime: los pitagóricos dirán que la emergencia de la pluralidad es de algún modo detrimento de la unidad del principio (el dos ya rompe el uno). Y Empédocles hará de la diferencia, y así del devenir de la naturaleza, ruptura con el principio movida por el odio; pecado, pues, que lleva la guerra a todas las cosas; de modo que la armonía sólo se restablece mediante el amor al

principio perdido, en el que lo diverso se disuelve en lo absoluto. Empédocles, buscando la paz, se arrojó al Etna, cuenta la leyenda. No aquí: hablamos más bien de un principio cuya fuerza no anula sino que conforta lo principiado. Casi suena a lo lejos el «no temas» del Horeb.

4. ¿Por qué nos portamos tan mal con Aristóteles?

El Estagirita es el pensador más maltratado de la historia del pensamiento. Por todos menos por Leibniz, y por Hegel, que dice que si de verdad supiéramos de qué va esto de la filosofía, sólo haríamos disertar sobre él. Pero especialmente despierta cierta antipatía por parte de los pensadores cristianos. Menos de Tomás de Aquino, que sin embargo paga su devoción por el Filósofo, como él lo llama, con la animadversión que recibe de la teología más reciente, que pretende liberarse de un supuesto esencialismo intelectualista, a favor de una antropología del «encuentro» carismático y existencial con la Palabra encarnada de Dios; a la que se pretende liberar de la estrecha argumentación escolástica. El manifiesto de Karl Barth en su comentario a la *Epístola a los Romanos* parece haber triunfado en toda la línea. Sólo a duras penas la autoridad magisterial se empeña en mantener, a fin de garantizar un cierto orden dogmático, ese soporte aristotélico-tomista, que hace de la conmoción evangélica verdadera teología: un discurso que además de asumir en un acto de fe podemos también en cierta medida entender según nuestra naturaleza reflexiva.

Todo esto —de lo que se sigue por lo demás grave daño— es muy injusto. Aristóteles es mucho más vital y existencialmente abierto al carácter paradójico de nuestras relaciones con la divinidad, mucho más flexible para servir de base a la comprensión del hecho religioso, de lo que a muchos puede parecer. Veamos si logro convencer al posible lector.

Aunque él mismo tampoco hace justicia a los Jonios, a los que interpreta como si el *arkhé* fuese lo que él llama «materia prima», en el fondo toda su metafísica (nombre casual que debemos a Andrónico de Rodas, pero que resultó ser de lo más adecuado) es continuación de la *arkhai*-logía presocrática. El *Theos* aristotélico es la actividad autosuficiente que desde fuera

de la naturaleza rige su despliegue dándole un sentido lógico. Él, como actividad pura que termina en sí misma, es reflexión infinita; es pensamiento del pensamiento. Y así es el ilimitado e infinito límite que perfecciona (en lo que termina) la totalidad de la naturaleza. El Uno, el *Theos*, es la actividad «definitiva» (de «fin» y de «definición») en que toda realidad se resuelve. El otro término, la naturaleza, es igualmente actividad; pero una tal que no termina en sí, que está fracturada respecto de aquello que así la define; que está en potencia, dice Aristóteles. Pero la conexión entre ambos términos, entre principio y principiado, constituye la esencia misma de las cosas. Por eso, ya comamos o bebamos, con intención o sin ella, todo es reflejo de la perfección de Dios. Las águilas que vuelan, los peces que nadan, las rosas que florecen, los niños que aprenden, son modos, formas de ser, ciertamente limitados pero reales, en los que se manifiesta la misma perfección que en Dios se da absolutamente. Aristóteles la llama *entelékheia* (de *en telos ekhein,* lo que tiene el fin); Santo Tomás lo llamará *ipsum esse*, el ser mismo, como resolución de toda actividad: acto de todos los actos, y forma de todas las formas. El ser que en sí mismo subsiste (*Ipsum esse subsistens*), constituye la misma vida de Dios, de la que todo lo real participa, y que en todo lo que existe, según la forma de cada uno, se manifiesta.

Pero la clave está en cómo entendemos esta «participación». De ello había hablado ya Platón. Pero se mete en un lio, porque entiende que el núcleo de realidad que constituye la esencia de una cosa (el *ontos on,* lo ente del ente, lo verdaderamente real), eso que él llama la *ousía,* es ciertamente algo divino (Platón se mueve más cómodo con el adjetivo que con el substantivo), pero que está más allá del modo deficiente, corporal y sensible de darse esa cosa, que *sólo* participa entonces de su verdadero ser. Este ser verdadero, al que llama *idea,* y que constituye la imagen de las cosas a la luz de la razón, es algo separado y absoluto, situado en un cielo ideal. San Agustín dirá que esa verdad de las cosas es la forma que Dios tiene de pensarlas.

De este modo, Platón ve la naturaleza como algo deficiente, que melancólicamente anhela el ser que no tiene, y cuyo movimiento es decadencia, un alejarse de la perfección inmóvil que la constituye, y que la mente sólo recuerda como ausencia de una gloriosa vida perdida. Es ahí donde Aristóteles reacciona di-

ciendo que, por deficiente que sean las cosas, la actividad precede siempre *en ellas* a la potencia; y no sólo en absoluto de modo que sólo Dios explique su origen. También en cada realidad la naturaleza es primariamente lo que tiene de perfecto. Una bellota es una encina en potencia sólo porque ya lo es en acto (por eso los olmos no dan peras, ni a los niños le salen orejas de burro), y por eso su movimiento natural consiste, no en decaer de su origen, sino en llegar a ser lo que es. La naturaleza es en cada cosa el proceso de llegar a ser sí misma: lo que desde sí se abre y crece, hacía sí. Aristóteles define este movimiento como la actividad del ente en potencia, en tanto que está en potencia. Lo que significa: el movimiento es la perfección de lo imperfecto, *en tanto que todavía es imperfecto*. Lo que tiene como corolario —de nuevo la actividad precede siempre a la potencia— que todo movimiento está terminando, está alcanzando su fin; porque *en tanto que es perfección* ese movimiento está ya cumplido. Las cosas no son entonces meras sombras de su origen, falsificaciones de lo que Dios quiere de ellas. La participación del ser divino, no es en ellas algo externo, un añadido, sino su más profunda intimidad dinámica; lo que subyace y se abre (*hypokéimenon*) en su natural forma de ser. Para Aristóteles las cosas tienen el cielo platónico dentro, en su misma raíz. Y por eso lo absoluto (*horistón*) no es algo que esté en otro mundo ideal, sino lo que ellas mismas son: substancia como *tode ti*, como esto concreto que es por sí (*kath'autós*) lo que es. Del mismo modo, el deseo de ser no lleva a lo real fuera de sí mismo, sino que es el mismo latir de su propia existencia: las cosas imitan a Dios siendo activamente sí mismas. (Y ahora, al lector que haya patinado sobre los conceptos de este párrafo, aconsejo algo que no suelo hacer: que lo vuelva a leer. Porque aquí, a mi modo de ver está la clave de lo que en estas páginas tengo que decir; la clave para que filósofos y teólogos lleguen a entenderse.) Pretender que se trata de una ontología esencialista y estática, intelectualista en el peor sentido de congelar la dinamicidad natural en un mundo de significaciones lógicas, es empeñarse en no entender.

5. Creación bíblica y Primer Motor

Puede resultar extraño que traigamos a colación esta idea aristotélica de naturaleza, de movimiento natural, en un capítulo en el que se trata del Dios creador de todas las cosas. No faltarán los que, desde posiciones incluso encontradas, arguyan que esta idea de creación es extraña a la filosofía aristotélica, que entiende esa generación y corrupción en que la misma naturaleza consiste como un devenir eterno, ciertamente regido por el *Theos,* que sería una Esencia impasible en la que no podemos reconocer al Dios de la Escritura, al Dios *who cares*, que acompaña y libera. Y esta comprensión, a mi entender, no sólo hace de nuevo injusticia a Aristóteles, sino, lo que es peor, sitúa la idea misma de creación en un imposible conceptual que provoca problemas ontológicos insolubles. El problema del mal en el mundo, la coexistencia de omnipotencia divina y libertad humana, la compatibilidad de evolucionismo y creacionismo; la intrínseca relación entre lo natural y lo sobrenatural, entre mérito y gracia, entre salud y salvación; y a la postre el sentido mismo de las ideas teológicas de pecado, redención y fin de los tiempos, están aquí en juego.

Es cierto que la idea de creación que aparece en la Biblia sería sorprendente —no concedo «escandalosa»— para Aristóteles. Para su desarrollo es preciso que irrumpa un sentido lineal del tiempo, no repetitivo, que parte de un acontecimiento: el origen del hombre y del pecado, para llegar a otro: la llegada del Mesías. Y eso, ya lo hemos dicho, es la aportación del *Pentateuco* a nuestra visión del mundo. Lo que para los griegos es naturaleza, los judíos comienzan a entenderlo como historia universal. Y esa historia empieza con la creación y termina con la salvación. Que se trata en la primera de un origen absoluto de las cosas que pasan, lo remacha el *Génesis*, diciendo que no hay nada que preceda a la acción de Dios, que hace el mundo en un origen absoluto, *ex nihilo.* No hay, pues, algo de dónde las cosas procedan para volver en un ciclo infinito a disolverse en ello, como parece ser la idea griega.

Pero el mismo Tomás de Aquino señala que desde el punto de vista filosófico carece de sentido poner fecha al origen de las cosas —la cosmología física sí lo hace en su teoría del Big Bang—, mejor, que ese recurso al calendario es irrelevante, porque lo

esencial de la idea de creación no es el tiempo, sino el origen absoluto de todas las cosas a partir de la actividad eterna e infinita de Dios. Y eso para Aristóteles —las actividad precede siempre y en absoluto a la potencia— es elemental. Aducir aquí que para Aristóteles Dios es *sólo* Primer Motor, carece como supuesto reproche del sentido que tendría esto en el mundo moderno (el de la criada tracia), en el que hace falta un impulso inicial de las bolas de billar, incluso de un legislador físico. Y esas tareas las cumple, primero el Relojero Universal de Leibniz, y luego el Dios desentendido, *who doesn't care,* de los deístas ilustrados. Pero el Primer Motor de Aristóteles no es, ni una especie de grupo electrógeno universal, ni menos la primera de una serie de condiciones que se transmite en una cadena fáctica. No es un *Big Bang*, ni siquiera el presunto causante del *Big Bang*. Antes bien es la actividad de todos los actos; la actividad pura e incondicionada que desde fuera de toda la cadena causal activa cada movimiento. Como actividad pura, es la condición de posibilidad de que actúe lo que procede de potencia. Sin Él todo lo finito, la naturaleza en su devenir, sería «impotente». Por eso es el Motor inmóvil de todos los motores, muy especialmente de aquellos que subyacen a cada cosa como su más propia actividad. Y lejos de ser un interventor extrínseco, es el universal capacitador, el origen de todo *«empowerment»;* y así el más íntimo origen de la dinámica natural. No juega al billar, tampoco a los dados; ni, pese a la imagen bíblica del alfarero, es generador de artefactos. Antes bien actúa cuando florecen las plantas, cuando las águilas vuelan y los amantes se abrazan.

Por eso señala Santo Tomás que creación y conservación en el ser son el mismo efecto de la actividad *ad extra de Dios.* Y se entiende además que esa conservación no es un estático cuelgue de un gancho, exterior a una cadena de condiciones causales, sino que es la conservación productiva que sustenta la continua generación de novedad ontológica, de nuevas substancias, de nuevas formas de ser. La creación es conservación dinámica de la realidad en su propio ser y en la (re-) producción de sí en la pluralidad de las substancias. La creación no es una *machinatio* del mundo, sino la proliferación en la naturaleza de la misma creatividad divina. De ahí lo de creced y multiplicaos; y lo de la descendencia numerosa como las arenas del mar.

Como consecuencia, la idea de una *creatio continua* se apunta ya en San Pablo (Dios ha de hacerse *pas pasán,* todo en todas las cosas), no es extraña en San Agustín y la recoge sin problemas el de Aquino. Dice San Agustín que la misma creación que es en Dios un acto instantáneo y *ex nihilo*, es en la naturaleza su mismo desarrollo en el tiempo. La mente de Dios es por ello esencialmente «germinal».

6. Creatio continua y «evolución creadora»

En el mundo católico, precisamente porque entiende la Biblia, no desde el libre examen, sino guiado por la tradición apostólica y magisterial, la lectura de la Escritura ha tenido escasos problemas para desembragar de la estricta literalidad. El Libro no es sagrado en sí mismo, sino en el conjunto de la Revelación. Por ello la idea de una evolución biológica se viene asimilando sin problemas desde los años 50 del siglo pasado (Encíclica *Humani Generis*, de Pio XII). Y hoy resulta difícil entender cómo hubo un tiempo en que fue piedra de escándalo (más debido a la mala intención materialista de sus históricos propagadores). Porque según el esquema ontológico que hemos esbozado, la acción de Dios, no termina sólo en un «producto». Antes bien, en la medida en que *omnis agens agit sibi simile,* en que Dios actúa siempre como lo que Él mismo es, la obra creadora es una difusiva (*Bonum est diffussivum sui*, dicen los escolásticos) proliferación de la original productividad divina. Y así, dice Santo Tomás, la causa primera actúa en la producción de lo que trasciende a toda forma; y la segunda en aquello en que ese primer efecto de Dios se concreta y particulariza. Siempre teniendo en cuenta que la substancia que en cada caso existe es la síntesis de trascendencia y particularidad. El ser, la vida, la inteligencia, las leyes naturales, el espíritu, son creados por Dios; los entes, las especies biológicas, las personas en su particularidad, la ciencia y las distintas culturas, son resultado de los procesos naturales, biológicos e históricos. Dios actúa en concreto en el orden natural, no imponiendo una fuerza extraña, sino haciendo y dejando (el verbo auxiliar *lassen* del alemán nos vendría aquí bien) que se desarrollen las fuerzas naturales desde su subyacente substancialidad. Y esto es así, no sólo en el plano ontológicamente

horizontal de la reproducción intra-específica. En virtud de la infinita fuerza, de la huella espiritual que la acción divina deja en todas las cosas, todo agente natural hace más que reproducir su limitación formal, generando una fuerza emergente por la que la naturaleza en su conjunto incrementa en el tiempo sus capacidades reflexivas, a saber, en el despliegue evolutivo, no solamente onto- sino filo-genético, de esa misma espiritualidad que subyace a toda acción natural.

(Evidentemente quien puede lo más es también capaz de lo menos; y nada impide que Dios intervenga en su misma obra creada suspendiendo ese curso natural. Los milagros existen. Sobre todo, como veremos, dos: la encarnación virginal y la resurrección de nuestro Señor Jesucristo. Pero para una sana y, por qué no, ilustrada religiosidad, pocos milagros habrá que muestren el poder de Dios con más fuerza que el primer llanto de un recién nacido; o casi también cuando un tal Edison dijo «hágase la luz»…, y la bombilla se encendió. Milagrerías, las precisas; y antes de resucitar niños —ya llegará el momento—, mejor inventar vacunas para que no se mueran.)

De este modo, esa creación continua muestra el poder de Dios, precisamente en la evolución creadora; porque la Perfección, insistiría Aristóteles, precede siempre al proceso de perfeccionamiento. Por eso, esa evolución en su aspecto biológico es mucho más que mera variabilidad inter-específica: es la emergencia de un vector reflexivo que del átomo de hidrógeno a la *V Sinfonía* supone un incremento de actividad substancial, de *entelékheia,* que no puede proceder de la mera potencialidad material. El desarrollo de complejas formas moleculares, de cadenas proteínicas capaces de auto-réplica, de sistemas homeostáticos y celulares auto-sostenibles, de sistemas nerviosos que centralizan información y responden autónomamente a estímulos medioambientales, de un cerebro capaz de sostener procesos psíquicos autoconscientes, supone un incremento de complejidad teleológicamente organizada, que *in grosso* es absolutamente contrario a las leyes termodinámicas de eso que los materialistas llaman materia. La evolución es una continua y (en el conjunto, estadísticamente) imposible victoria contra la ley de la entropía máxima. Se pongan como se pongan los microbiólogos, un ojo (mejor muchos, porqué aparecen en diversos linajes genéticos) no puede ser resultado de una cadena finita de casuales

mutaciones. Los no tan antiguos científicos románticos decían eso de que la función crea el órgano: tenemos ojos porque vemos, y cerebro porque a lo largo de su desarrollo la vida se ha empeñado en la intensificación reflexiva de sí misma, hasta llegar a eso que al final llamamos percepción, decisión y pensamiento. Lo contrario sería sostener algo así como que los hombres empezamos a viajar cuando se inventaron los barcos, el tren, el automóvil y el avión.

En el origen mismo de los procesos evolutivos naturales, lo que encontramos es la primera huella de Dios en su obra: la actividad primera que busca dejar atrás su deficiencia potencial en formas cada vez más desarrolladas de reflexión; y a eso es a lo que llamamos alma y espíritu, por incipientemente que actúe en las muestras más elementales de realidad. El espíritu, que es la imagen de Dios, no es el resultado del desarrollo evolutivo de la naturaleza, sino su verdadero motor ya desde su mismo origen.

Para ejemplificar lo que quiero decir podemos recurrir a la misma teoría de Darwin. Se supone que trata de eliminar la idea de un designio espiritual en la variación de las especies. (Él prefiere esa expresión a la idea de una evolución hacia formas *superiores* de vida, que le plantearía serios problemas a la hora de definir la supuesta superioridad.) Y recurre para ello a una idea de selección no intencional, sino que tiene como protagonista «ciego», cuasi mecánico, el medio ambiente, al que las (nuevas) especies se van adaptando mediante la incorporación a su patrimonio reproductivo de casuales micro-variaciones. Parece que ya tenemos así más o menos descrita una teoría de la evolución biológica sin necesidad de recurrir a ninguna instancia meta-física.

Vaya, sólo que nos hemos saltado la clave del arco sobre la que descansa toda la fuerza de la teoría. Porque, ¿qué significa adaptación al medio? Si este medio es el establo del ganadero está claro que la presión selectiva procede de las necesidades vitales de éste, ya sean de lana, carne o leche. Y es que, si entendemos la selección como una criba que deja pasar una cosa para desechar otra, no basta con una diversidad, por ejemplo de distintos tamaño de grano; ni tampoco el correspondiente cedazo. La criba (en sentido verbal) no se sigue si no se ejerce una presión o fuerza; la de la gravedad por ejemplo, modificada en este caso por el movimiento más o menos horizontal del cedazo. ¿Y

cuál es la presión que mueve el proceso adaptativo que describe Darwin? No es que las cuernas de los ciervos sean más o menos imponentes sobre las chimeneas de los cortijos. No, el motor evolutivo es algo que ahora Darwin toma de una expresión de Spencer, y que casi de pasada llama *the struggle for life.* ¿Pero eso qué es?, ¿de dónde sale? ¿Por qué se habrían las gacelas de empeñar tanto en escapar de las leonas para ver amanecer un nuevo día, desarrollando las formas locomotivas necesarias para este propósito, quizás no intencional pero formalmente bien operativo? ¿Por qué no se rinden? Más curioso todavía: hay especies más indolentes; los antílopes se escapan, cebras y jirafas dan unas horribles coces, y para intentar cazar búfalos hay que tener mucha hambre. Pero los ñus, mucho más tranquilos, son la alegría comestible de la sabana. Casi ven acercarse a las leonas diciendo: por uno que pilles quedamos muchos más. Y es que esa lucha por la vida, que es lucha por sobrevivir, abre un vector reproductivo: la naturaleza se sobrevive a sí misma en su progenie, y trasfiere entonces a la especie como comunidad sexual su propio afán de eternidad. Porque efectivamente de eso se trata: no de vivir más, o mejor, sino de vivir absolutamente, más allá de tiempo y espacio. Esa actividad absoluta que busca reflexivamente la autoafirmación (al menos reproductiva), es lo que está en la raíz de toda vitalidad biológica. Y ése es el origen de la presión evolutiva: leonas, gacelas, e incluso los humildes ñus, quieren, no esto o aquello, tener agiles patas o feroces fauces; no, quieren… ser como Dios, del que ya sea remotamente son imagen. Nietzsche lo llama voluntad de poder, y va también bien encaminado.

7. Libertad, predestinación y voluntad de Dios

Pero Nietzsche, lo veremos desde múltiples aspectos, plantea ahora un problema aparentemente insoluble: si Dios, y no puede ser de otra forma, es todopoderoso, el afán de toda vitalidad de ser como Él, tiene necesariamente que ser conflictivo. O Él o yo: el universo *ain't big enough for the both of us;* los dos no podemos ser absolutos, o de algún modo principio original de la propia actividad. Una voluntad infinita puesta en el origen del despliegue cósmico, convierte todo él en designio, en Destino inexo-

rable; y en vana la pretensión de que las cosas puedan ser «distintas» a lo predestinado para ellas. No es sólo Nietzsche. Son también los griegos, que entienden como *hybris* el intento humano de buscarse un hueco en el Olimpo, pretensión destinada entonces a ser, como vimos, trágicamente arrollada. Por eso, el estoicismo es el reflejo moral de la voluntad que se resigna —digamos entonces que más propiamente se desmoraliza—, y sólo encuentra la paz en la aceptación del *Hegemonikon*, de la Fuerza inescrutable que gobierna la totalidad. Y el epicureísmo es pariente próximo: supone la renuncia a la extensión universal del deseo; porque sólo en el huerto de los pequeños placeres naturales, por así decir apartado de la ruta de los dioses, encuentra el hombre la paz del espíritu. O, si más allá de esas domésticas satisfacciones que procuran la conjunción de trabajo y austeridad, queremos seguir esperando una salvación eterna, entonces, como buenos calvinistas, sólo nos cabe que estemos por Dios predestinados a ella; ah, y confiar en que las dos cosas, prestancia burguesa y eterna predestinación, tengan algo que ver una con otra. En fin, como se ve, las variantes de este conflicto entre voluntad de Dios y afanes naturales, son múltiples y se han presentado con cierta continuidad a lo largo de nuestra historia cultural, desde que la Serpiente en el paraíso nos indujo a pensar que podríamos ser como dioses. Volveremos sobre ello cuando hablemos del pecado.

Pero, ¿y si esto no está bien planteado? Volvamos a la modesta, sensata, hacendosa y moderna criada tracia de Tales de Mileto. Tan pronto deja de reírse del sabio, se encuentra con un problema, que indefectiblemente le convierte la risa en pánico. Si toda la realidad consta de cosas, y éstas están condicionadas y son efecto de otras cosas, al final ha de haber una última Cosa que resuma en sí ese universal condicionamiento. Ella, la criada, por mucho que modestamente intente acomodarse en la cocina, no es la dueña de la finca (del supuesto amo, Tales, mejor ni hablar: ¡está en el charco!). El resultado es, o bien el miedo, o bien conformarse con la dura realidad de que venga quien venga a comer, lo suyo es plegarse a servirle. Más allá de la analogía doméstica, el problema del temido conflicto entre la afirmación de nosotros mismos y la extensión universal de una omnipotencia extraña, se plantea cuando entendemos la divinidad como una fuerza más de la naturaleza (los griegos, en efecto, veían a sus

dioses instalados en el Olimpo, que aunque visto sólo de lejos, estaba por allí cerca). Pero de forma menos poética, lo mismo hacen todos los modernos. Ockham dice que a un Dios que no podemos entender, sólo nos queda reconocerlo como poder que define arbitrariamente lo bueno y lo malo, como algo que en absoluto tiene que ver con lo que a nosotros nos conviene. De forma más previsible, o mejor, calculable, otros sitúan a ese Dios en el origen, pero de nuevo dentro de la finca cósmica, como el artífice que pone en marcha los relojes, o en general la maquinaria en que, frente a semejante omnipotencia, se convierte la totalidad del cosmos. Menos mal, piensan, que una vez dictadas las leyes, que promulga con lenguaje matemático, ese Regulador universal se entretiene con sus cosas y parece que nos deja tranquilos. Porque si hace planes sobre nosotros, piensan otros, más religiosos, entonces estamos predestinados a su cumplimiento. El miedo, y el deseo de «quedarme como estoy», son entonces la consecuencia.

Pero esto no es así. Dios no es el amo advenedizo que ocupa una finca extraña; ni tiene que esclavizar voluntades para hacerse dueño del universo. La creación no responde a ninguna necesidad interna suya. Esa es, más bien, la tesis de Hegel: en su posición absoluta, Dios es el ser sin determinaciones, en efecto pura positividad, pero que tiene en esa absoluta trascendencia la negatividad dentro de sí. Porque, siendo todo en general, *no es ninguna* de las demás cosas, y se hace así idéntico con la nada. De ahí que *necesite* el vuelco negativo de ponerse ahora como extraño a sí mismo, alienado, en la forma de naturaleza física, en la que todo es distinto de todo. Surge así la idea de creación como vaciado negativo de la divinidad, pero de tal forma que en esa negatividad Dios se hace en la diversidad algo concreto. A su vez, esa exteriorización de Dios en la naturaleza, tampoco es estable, y vuelve a tener en sí la contradicción de no ser más que la negación de la abstracta positividad original. De este modo, la pluralidad finita de las cosas se nos muestra ahora como lo que tampoco es en sí mismo. Se sigue lo que Hegel llama la negación de la negación, y con ella la vuelta desde la alienación a la reflexión. La naturaleza creada, en la que Dios se ha vaciado, se muestra en este tercer momento como vuelta en sí, como reconciliación en la que Dios se reconoce a sí mismo en su obra como algo concreto, o mejor como abstracción realizada en la diversidad

natural. Dios *llega* así a ser lo que es, como reconciliación del Padre y el Hijo (Dios destinado a la muerte) en la forma de Espíritu. Este es la realidad histórica de la Divinidad primera, que vuelve en sí extendiendo su dominio a, y anulando como substancia, la pluralidad de las cosas. Porque sólo en la aniquilación sacrificial de su propia obra, de su propio Hijo («¡Dios mio, Dios mio, por qué me has abandonado!»), se reencuentra, mediante la relativización de esa obra, negada como lo que es por sí, Dios consigo mismo.

Es evidente que esta tan visual y brillante interpretación dialéctica del tradicional dogma trinitario, no puede estar más lejos de la ortodoxia cristiana, o del «energetismo» (de *enérgeia*) aristotélico-tomista. Dios es actividad que recoge en sí originalmente de forma absoluta (pero no abstracta en el sentido de general) toda la plenitud del ser. La determinación y la diferencia, no se siguen de la negación, sino de la infinita re-producción de Dios en sí mismo, que genera en Él las diferencias como Personas, co-originales en la misma Esencia Divina. De forma que, aparte la respectividad de las relaciones personales (ahí sí el Padre *no es* el Hijo *ni* el Espíritu, y viceversa), las diferencias son pura positividad: ninguna Persona añade o quita nada a las otras dos. Sobre esto volveremos, y lo traigo aquí anticipadamente a colación sólo para señalar que con más razón, la creación, como operación *ad extra* de Dios, no añade ni quita nada a la esencia divina, ni podemos decir que sea exigencia de una interna necesidad. Ciertamente la creación genera una negatividad (con los matices que luego veremos), porque es una reproducción de su propia Esencia (de nuevo: *omni agens agit sibi simile*) que ahora fuera de Dios no puede darse sino disminuida, y que da lugar entonces a una *mera* participación. La naturaleza es como Dios, pero menos, es decir, *no es* Dios (y por lo mismo, como señala Platón, tampoco es propiamente sí misma, sino, continúa Aristóteles, sólo *en potencia*).

Esto tiene dos consecuencias. La primera es que no hay *hybris* posible, en el sentido de que la pretensión de la criatura de ser como Dios pudiese generar en Él algún tipo de menoscabo, envidia, celo o el temor de una amenaza (el pecado tiene que ser algo distinto de una rebelión que sería innecesaria). Dios no tiene que defenderse de nada. Ni tiene que recuperar, negando la independiente substancialidad de lo diferente, algo así como

su propia esencia desparramada. Y la segunda es que al poner su obra fuera de sí, junto a esa negatividad, como la otra cara de la deficiencia, el Creador genera en la naturaleza, primero el deseo de volver a su origen, y luego la potencia de al menos emprender activamente ese camino de vuelta. Toda la creación es un inmenso estallido de energía, no cinética, sino potencial; no la trasmitida a una masa inerte, sino la que se genera en un sujeto activo por sí mismo. Dicho de otra forma: desde fuera de la naturaleza Dios no genera dominio (no al menos en el sentido del poder que esclaviza) sino libertad.

Éste es el único contenido de la predestinación: Dios quiere que todas las cosas, especialmente los hombres, se salven (lo que quiere decir: que sean como Él señores y dueños de sí mismos) y lleguen al conocimiento de la verdad (lo que significa: a reconocerse en Dios a sí mismos y a todas las cosas).

Por eso Dios es amor. Lo que significa muchas cosas. Por supuesto que al mirar su obra vio Dios que todo era bueno, que nada sobraba, que todo merecía el aprobatorio recreo de la mirada divina. A Dios le gustó lo que hizo. No podía por menos. Pero también que es Amor significa que su voluntad no pretende en la naturaleza la recuperación de una esencia perdida. Dios no es Saturno, que devora su propia obra, convirtiéndose después del *Big Bang* en un definitivo agujero negro ontológico que recoge de vuelta una materia por así decir desperdiciada. Sorprendentemente Dios no quiere que las cosas vuelvan a Dios, o que nosotros le devolvamos la gloria que fuese sólo suya. Lo que quiere es que nos parezcamos a Él siendo como Él substancia y actividad propia. Dios llama a cada cosa a ser sí misma. Porque la creación, lejos de ser en lo otro menoscabo de la gloria de Dios, es su proliferación: es Dios quien glorifica. Por eso no es amor contra nadie, sino a favor de su propia obra; amor que se expresa en la pasión de todas las cosas por superar su potencialidad, y por llegar, más allá de su imperfección, a ser lo que originalmente Dios quiso que fuesen: substancias y sí mismas. Por eso la pasión natural, como deseo en la naturaleza de superar su potencialidad material, es al mismo tiempo vocación: Dios quiere que las semillas germinen, que los padres engendren, que las madres den a luz, que coman los que tienen hambre. Y de nuevo eso es predestinación, que todo llegue en el *saludable* despliegue de facultades propias a la *salvación* que sólo su activa

Existencia garantiza como promesa. En la naturaleza, decían los clásicos, *nihil fit in frustra,* nada sucede en vano*;* y mucho menos fracasa la creación.

Que Dios es amor, y sólo como tal omnipotente, significa, como ya vimos, que es esencialmente el que libera. Es más, la libertad (el ser que quiere ser, a saber, *se ipsum*) es, transcendentalmente, el efecto más propio de su obra; y la libre operación es el modo concreto de la acción de Dios en la naturaleza.

8. Entelékheia y liderazgo divino: el orden creado

Homero cuando se refiere a Zeus añade como su principal atributo que es «el que porta la Égida» (igual cómo las naves, ya se sabe, son siempre las «cóncavas»). Los mitólogos discuten sobre su significado, pero hay un común denominador semántico, en el sentido de que era algo así como un escudo protector que proporcionaba invulnerabilidad al Padre, bastante furibundo, de los dioses y de los hombres. Pero no la meramente pasiva de la coraza, sino una seguridad proactiva que terminaba en la segura aniquilación de todo aquél que obligase a Zeus a defenderse. En el escudo estaba la cabeza de Medusa, y de ella salían rayos y truenos tan pronto su portador lo agitaba. A veces, cuando ella se enfadaba, lo prestaba también a su por lo general prudente hija Atenea, «la de los ojos garzos», y sólo rara vez al hermoso y caprichoso Apolo, «el que hiere de lejos». Por seguir con la anécdota: los americanos han dado ese nombre de *Aegis* a un sistema naval integrado de sensores y armas antiaéreas, capaz de enfrentarse a un ataque llamado de saturación, en el que los barcos no dejan vivo a ningún avión o enjambre de ellos que ni de lejos se aproxime con intenciones hostiles. Es algo así como cuando a Bruce Lee le atacaban los malos por todos lados, para salir despedidos también en todas direcciones. Como Zeus nunca salía de su morada sin el artilugio, podemos deducir que su poder se afirmaba en ambientes por lo general hostiles.

Nuestro Señor, por el contrario se presenta entre los pacíficos, llamando a sí para ofrecer alivio a todos los cansados y atribulados; y convierte en lema de su universal reinado eso de «dejad que los niños se acerquen a mí», cosa que parece los chavales hacían a gusto. Es algo original de nuestra Revelación cristiana

cuando del Dios, que ya era libertador para los judíos (el *God, who cares*), nos dice ahora san Juan que es Amor. Frente a Heráclito que afirmaba que la guerra era reina y señora de todas las cosas, ya era aquello un claro avance.

Pero el caso es que Aristóteles, al que nadie había revelado nada, pero que dedicó su vida a rastrear en la naturaleza las huellas de su Principio, desarmando al furioso Zeus primitivo, decía de Dios, no que era «el que porta la Égida», sino «el que tiene el Fin». El *Theos* es la actividad (*enérgeia)* que limita sin estar limitada; que no tiene en sí negatividad ni potencia alguna; que es por tanto infinita, lo que en griego quiere decir, la actividad que tiene en sí su propio fin, y que entonces Aristóteles llama también *Entelékheia*. Pero lo que tiene el fin, no sólo para sí. También las cosas que en el orden de la naturaleza son activas, desde una potencia ahora, son *entelékheia,* pero no absolutamente; lo que significa que de alguna forma esas cosas naturales se mueven, porque buscan el fin que no terminan de encontrar en ellas. Mejor, tienen que llegar a una perfección que las trasciende y en la que sólo son sí mismas en virtud de aquella actividad subsistente que resume reflejamente en sí todas las perfecciones, a la cual, en efecto, llamamos Dios. Por ello, esas cosas que proceden de la potencia natural, intentan ser sí mismas pareciéndose a su Hacedor, que es así, por antonomasia, «el que tiene el fin», y no sólo de su propia actividad, sino de todo lo que partiendo desde una potencialidad es imperfectamente activo y busca en Él una definitiva existencia.

Ya había dicho Anaxímenes que el *Arkhé* era *Pneuma,* y actúa abarcando, recogiendo el cosmos en una totalidad refleja, y confortando, dando fuerza y ánimo a todas las cosas. Así se convierte en *cosmos* organizado *lógicamente* lo que si no sería un *kaos* sin sentido ni significación. El caso es que la teología cristiana eso de que Dios fuese *Pneuma*, lo entiende, y ciertamente lo desarrolla en su teoría trinitaria, en la que el Espíritu Santo, si bien es coeterno con el Padre, ciertamente tiene que ver con la presencia de Dios en la historia, y con la realización en la Iglesia de la esencia amorosa de la divinidad. Pero eso de que Dios fuese el Alma del mundo es algo que siempre puso nerviosos a los teólogos ortodoxos. Con razón, porque trataban de distanciarse de las doctrinas neoplatónicas, con las que les une una relación de amor-odio. Por un lado la idea de las procesiones Uno-Logos-

Alma del Mundo, les atraía como modelo de las procesiones internas trinitarias. Más por otro lado esa doctrina neoplatónica fracturaba en su carácter descendente la idea de Dios, mandando el núcleo mono-teísta de la Divinidad a las tinieblas de la mística incomprensibilidad, confundiéndolo por el otro extremo con lo que la naturaleza tiene de animosa, con un cosmos que terminaba siendo por lo mismo el cuerpo del Altísimo. Por eso, la teología patrística puso especial empeño en situar las procesiones trinitarias como internas a una Esencia divina que absolutamente trascendía la naturaleza. Por más que en la acción creadora de Dios, *ad extra,* las tres personas asumiesen por así decir papeles diferenciados respecto de su obra: el Padre como Poder, el Hijo como Intelecto, y el Espíritu como Amor. Incluso san Agustín desarrolla una apasionante teoría en la que la diversidad trinitaria se refleja en las distintas facultades del alma humana. No vamos a entrar en ello. En cualquier caso, la interpretación (y falseamiento) que hemos visto hace Hegel del dogma trinitario como Posición, Alienación y Reflexión, de un Dios que incluye la creación y la historia como momentos necesarios de su interno desarrollo, confirma históricamente los iniciales recelos patrísticos que llevó a los Padres a insistir en la absoluta trascendencia de la divina Esencia y en la exterioridad respecto de Ella del proceso creador.

Todo lo cual, entiendo, es correcto desde el punto de vista mono-teo-lógico. Pero, siendo cierto que el mundo no es intrínseco a la divinidad, o lo que es lo mismo, que el mundo no es el cuerpo de Dios, no deja de serlo también que la naturaleza no se entiende sino desde una actividad perfecta de la que depende en cada instante su misma subsistencia; y que esa actividad infinita organiza teleológicamente el mundo como una totalidad orgánica. Dicho de otra forma: la naturaleza no es un mero añadido de cosas y procesos fácticos, sino el desarrollo de un sentido que le da significación. El mundo «quiere decir»; es expresión en efecto de una voluntad infinita. Y entonces ciertamente, como la actividad que lo organiza y da sentido lógico, el mundo tiene un alma que no puede ser sino Dios, como aquello a lo que esa naturaleza se ordena. Resumiendo: Dios no tiene un cuerpo, pero su obra *ad extra* que es la naturaleza si tiene un alma, una intimidad que se expresa en ella y le da significado; y ese Alma, el Espíritu que la ánima, es evidentemente divino. Así es como

Dios está en toda la realidad creada, por esencia, presencia y potencia, dice la tradición teológica.

Que el mundo es expresión de una voluntad creadora se opone además a la idea moderna de que es, más bien, una maquinación (de máquina), un artefacto más o menos de relojería. O lo que es lo mismo: el cosmos no es un añadido de cosas inertes que se mueven unas a otras como piezas mecánicas. Es curioso que, de los argumentos para la demostración de la existencia de Dios, el así llamado argumento del orden del mundo, ocupa en Tomás de Aquino un modesto quinto lugar. Sin embargo es el argumento preferido en el mundo barroco en el que Descartes ha hecho de la naturaleza una extensión inerte. Si hay orden, tiene entonces que haber un ordenador *extrínseco*, que *impone* ese orden como «diseño» o «maquinación». Por el contrario, en el mundo aristotélico, en el que el *Theos* es «el que tiene el Fin», esa voluntad organizadora no genera un «artefacto» sino que es despliegue de los principios naturales, como proceso por el que todas las cosas *quieren ser* sí mismas. Lo que lo mueve no es el Poder, sino el Amor, el deseo de todas las cosas de ser, como Dios, substancias. Amor que es a la vez propio y divino, reflejo pues de una interna teleología. También lo podemos llamar vocación: respuesta a una llamada, que es para las cosas naturales también «afición» a ser lo que son. El pájaro quiere volar, el pez nadar, la semilla germinar. Y así es la naturaleza el conjunto «synfónico» que canta la gloria de Dios. La voluntad del Hacedor es el recreo en su obra de un Señor que deja ser, que hace justicia, y da a cada cosa (que no es entonces «cosa» sino «sujeto», *hypokeimenon*) «lo suyo».

Se me objetará que esa voluntad divina no es entonces otra cosa que despliegue de la ley interna de la naturaleza. Y eso es en efecto. Que entonces ese Dios es prescindible, que no es providente, ni gobernador; que es simple sancionador, no de la fuerza de los hechos como en el caso de Spinoza, sino del amor propio, que termina, cuando todo quiere ocupar el lugar de Dios, en la guerra de todos contra todos, con la libertad haciéndose libertinaje. Ya hablaremos del pecado y de cuándo eso es efectivamente así. Pero aquí me quiero limitar a reivindicar a Aristóteles y a declarar como injusta la idea de que el Primer Motor es un mero impulsor que sólo aparece al final como paradigma indiferente de la vitalidad natural. Decir que entiende a Dios como

causa final, significa en su filosofía mucho más que situarlo como simple modelo externo. Frente al esquema inercial de la modernidad en el que priman la causa eficiente y el receptor material de su impulso, en el modelo aristotélico, la causa final es la causa de todas las causas, y es al mismo tiempo «forma» de ser y actuar, y por tanto motor interno del propio movimiento. El Dios *Entelékheia,* el «que tiene el fin», está presente en la *entelékheia* de todo lo real. Es, como se expresa santo Tomás, más íntimo a las cosas que las cosas mismas. Y así es *Primum movens.* Aristóteles no se corta un pelo, cuando dice que ese fin último, que es algo separado, está también presente en la naturaleza como el bien de cada cosa; y como el orden, que es justicia, entre todas. Y el ejemplo que pone no es del estilo de una filosofía *light* que colocase a la divinidad en el lugar de un impasible y desentendido observador deísta *who doesn't care*. (Las cosas existen precisamente porque a Dios no le dan igual; porque las afirma como absolutas en su diferencia.) Y por eso compara Aristóteles el *Theos* ni más ni menos que con el general, que no existe gracias al orden, dice, sino el orden gracias a él. Dios no es el orden natural del mundo (como el alma, por cierto, no es la mera disposición de las partes orgánicas), es su causa activa, y es por tanto providente y él mismo organizador.

Pero ya que estamos recurriendo a metáforas castrenses, hay que entender la esencia de la milicia helénica, vencedora en Maratón, en Salamina y Platea, frente a la servidumbre persa, como vanguardia de la libertad en la historia: el férreo orden de la falange no depende de la reducción a servidumbre del militar, sino del libre compromiso del ciudadano. De este modo, el general, en un ejército de hombres libres, no es quien somete y anula el arbitrio de estos. Disciplina es más bien organización de libres compromisos. Lo que constituye, frente al tirano oriental, la función militar del líder. Éste es, no el que dirige «arreando» (de *en arrière*) por detrás, sino *on the lead, en avant*. Y esto será esencial para entender cómo la creación y el providente «cuidado» de Dios, culmina en la encarnación de su hijo para hacerse el Nuevo Adán. Y así, dice la Escritura: «cuando sea levantado sobre la tierra, todo lo atraeré hacia mí»

9. Dios no empuja: creación es inspiración

Estamos acostumbrados a imaginar la creación como emanación, como algo que va de dentro a fuera. A veces también como una cierta explosión, en la línea del «hágase la luz» del *Génesis*, o del golpe de varita mágica de un hada omnipotente. Ayuda en esta línea (o no, ya veremos) la idea del *Big Bang* de la cosmología científica, que parece viene así en auxilio del creacionismo, al situar en el tiempo un punto cero y un origen inexplicable. Y la teología contribuye, al insistir en que el acto creador sucede *ad extra* y *ex nihilo.* Si añadimos ahora la imagen cartesiana de que la naturaleza sólo distribuye una inicial «cantidad de movimiento» que se mantiene constante, parece entonces como si esa creación fuese una especie de empujón inicial que, ahora en sentido aristotélico, remite a un Primer Motor.

A esta idea exteriorista de creación adviene ahora el platonismo para añadir que la distinción del mundo sensible respecto de su principalidad ideal, ocurre como una cierta «caída». Lo que es natural: lo perfecto se hace exterior a sí mismo sólo en el modo de la imperfección. Éste es para Platón el origen de la materia, de lo «no ente» del ente, por lo que las cosas en el mundo sublunar y sensible son meras y malas copias, en cierto sentido falsificaciones, de su perfección ideal. Aparece la imagen, en el *Fedro* por ejemplo, de ese mundo como algo pegajoso y sucio, algo así como barrizal. Se empieza a entender entonces la exterioridad como destierro y discordia; y al final se suma al cuadro el «valle de lágrimas». Total, que la creación termina siendo un cromo: un mundo desfigurado y retorcido, pecaminoso, destinado a ser purificado por el fuego, a una recreación catártica en la que Dios, no se sabe muy bien cómo, enmendará lo que evidentemente resultó ser un fatal error.

Es aquí, a partir de esta idea de Dios como «lo que tiene el Fin», donde creo que podemos hacer un intento de invertir esta imagen. ¿Y si Dios generase el mundo, no empujando sino atrayendo? No se trata de que primero, como causa eficiente, ponga algo fuera de sí, y luego lo atraiga a sí, como causa final. Puestos a seguir con imágenes, pensemos en el brazo de Dios que se abre, no hacia lo que anteriormente creó, sino hacia la nada, de la que surge ahora toda riqueza al recoger el Hacedor sobre sí ese brazo acogedor de lo que antes ni siquiera existía. ¿Y si la

creación, hablando de espíritus y hálitos de vida, en vez de soplo fuese eso, inspiración? La nada no sería entonces aquello más allá de lo cual Dios crea el mundo, como algo que a la postre se nos queda dentro en forma de contingencia, sino la última negatividad de la que al hacernos nos salva. El camino de la naturaleza no sería una senda por la que anduviésemos perdidos en descampado, sino acogida de lo extraño en la misma Casa de Dios. No sería descenso, decadencia y perdición, sino efectivamente llamada: vocación a las cosas a ser como Dios, substancia y sí mismas. Y así, mientras todo es acogido y confortado en el abrazo del Espíritu (*periekhein* y *synkratein*), el camino que va, al contrario, de fuera a dentro es llamada a una vida siempre interior, para el conjunto y para cada cosa. De este modo, la inspiración tampoco sería la succión en un remolino indiferenciador. Justo al revés, cuanto más atraídas, más emergen las cosas como sujetos en su propia diferencia. Inspiradas, son más sí mismas, a saber, esto concreto que merece ser porque como tal es querido por una voluntad infinita, que se expresa para lo que emerge y se asoma a la vida como su propio deseo. En esa interiorización la totalidad, a la vez que se unifica, a imagen de la misma Trinidad prolifera, se diversifica; y en su simplicidad el todo se hace más complejo. ¿A que sería bonita una creación así entendida? Aristóteles y san Juan seguro que también se abrazaron en el cielo.

10. Y ahora viene lo del mal en el mundo

Confieso que siempre me ha costado entender el escándalo de los que se empeñan en reprochar a Dios lo chapucero de su trabajo. Y más el argumento de que semejante «Pepe goteras» ni merece ni puede existir; ya que si existiese, ¿cómo es que no estoy yo sentado con mi hermano chico a su derecha e izquierda, o en cualquier caso ambos mejor provistos, tal y como evidentemente merecemos? Ya veremos cómo esto tiene que ver con el pecado: Lucifer, que por lo demás parece que salió bien dotado en el reparto, fue el primero que quiso enmendar la plana, y cuando Dios terminó, miró, y lo que él vio… es que todo estaba fatal.

Pero el caso es que me parece también que a estos descontentos de la eternidad tendríamos que darles la razón si a la vez

se la damos al piadoso cura del funeral (el del chaval que se mató con la moto que le regaló su abuela) cuando intentaba convencer a la familia de que se había hecho la voluntad de Dios.

A ver. Primero la ontología: la creación es en Dios un acto perfecto, acabado y fuera del tiempo; del que Él ahora descansa en el séptimo día viendo que todo lo que hizo es bueno. Pero esa creación, en virtud de su origen externo a la divinidad que la acoge, parte de una negatividad que ha de ser superada, necesariamente en un proceso que es real en el tiempo por parte de lo creado. Dicho de otra forma: lo que Dios crea en un instante, es en la naturaleza, ya lo hemos visto, una evolución, un progreso, y en cualquier caso —de ahí el *struggle for life* darwiniano— un trabajo esforzado (de ex-fuerza). Nosotros no hemos llegado todavía al domingo, al Día del Señor. Porque lo que para Dios es fiesta y juego, para las propias cosas es aún un drama que con mucho supera su suerte y facultades. La vida es al final tan hermosa, como dura en el dramático y titánico camino en que ha de superarse a sí misma. Por eso, el mal forma parte de la evolución y de la historia.

Y no es que sea irremediable, es que nosotros mismos no lo querríamos ver remediado, porque si así fuese ese camino dejaría de ser el nuestro, y la vida la conquista de la que cada uno somos protagonistas. San Isidro labrador puede consentir que vengan los ángeles, cuentan, a hacerle el pesado trabajo de labrantía; pero sólo los domingos y fiestas de guardar, porque iría contra su dignidad extender el ocio a la semana completa y presentarse después en verano a recoger una cosecha que entonces nunca sería suya. El trabajo, el dolor, el esfuerzo, también el fracaso, la herida e incluso la muerte, son las cicatrices en las que, más allá de la angelical y nebulosa armonía, reconocemos nuestra vida como lo asumido en cuerpo propio; cicatrices que muestran orgullosos los soldados que al final lograron la victoria. Y eso, no como víctimas del destino, sino como colaboradores en la misión creadora de Dios, es lo que se nos promete. El mundo es malo, y la vida es dura; el trabajo es sudoroso, la tierra ingrata, y los hijos se nos mueren por las cunetas, porque todo esto que a nosotros nos parece tan definitivo, por el lado de nuestra finitud no está todavía acabado. Sólo Dios, que ya ha llegado al final y desde allí atrae nuestros deseos y desvelos, sabe ya que, sólo

efectivamente al final, todo saldrá bien. Y todo es todo: esfuerzos, heridas, temporales fracasos, incluso la muerte, se incorporan como condecoraciones a la victoria definitiva. Al Señor podemos, y debemos, pedir muchas cosas; pero es poco honroso quejarse de que no nos toque la lotería, ya, aquí, ahora; tanto más cuando a veces ni siquiera compramos el décimo, y encima es justo esa lotería lo que al final tenemos prometido.

Decían los primeros Padres, quizás pensando en la Escritura, que la naturaleza también es un libro en el que se nos muestra, si aprendemos a leer en ella, la sabiduría del Creador. De modo que en el conjunto todo adquiere un significado. Y es, por lo demás, un libro muy variado, en el que hay amenas descripciones, momentos líricos, otros didácticos, algunos elegíacos; e incluyo llantos y gritos de angustia. Un libro que en conjunto tiene mucho de esos dramas en los que se mezcla, eso, lo verdaderamente interesante: el amor y la guerra. Pero sobre todo es para nosotros una historia que esperamos que salga al final bien, para todos. La fe en Dios es también confianza en que esa esperanza no se verá defraudada.

A alguno puede escandalizar que determinados acontecimientos en los que esa vida natural muestra su lado más angustioso, no sean considerados como expresión de la voluntad de Dios. Me mantengo en ello: Dios no quiere que una vida joven se trunque en un accidente; ni quiso el holocausto judío; ni siquiera quiere que la leona termine de alcanzar a la gacela, tampoco que ésta se le escape y se queden sin comer los cachorros del felino. No quiere eso como quiere Dios las cosas: definitivamente.

Y se entiende lo que quiero decir en una elemental exégesis de la oración que el mismo Señor nos enseñó. En el Padrenuestro no afirmamos que se cumple (en indicativo) la voluntad de Dios, sino que expresamos el deseo de que se cumpla (en subjuntivo), «como en el cielo así en la tierra». Hay quien se empeña en entender esto como mandamiento de aceptar en el tiempo los decretos de los dioses. ¡Como si esa misma dualidad, así entendida, no pusiese ya en cuestión la omnipotencia divina! Spinoza lo enseñaría mejor: aquí no caben subjuntivos; la voluntad de Dios ya está cumplida, y eso es el cielo *y* la tierra. Dios es la fuerza fatal del destino.

Por el contrario, en ese «hágase», los cristianos entendemos que lo definitivo es para nosotros objeto de esperanza, futuro en el tiempo. Eso en lo que se colmarán los deseos de todos los amantes —reencontrar al hijo muerto, escapar de la leona, alcanzar la gacela que se escapa— es la obra terminada de Dios. No está arriba, está al final, en el Fin que tiene ese Dios, que es *Entelékheia,* y perfección y acabamiento para todas las cosas. Ante las constantes blasfemias del público que se debate en la historia quejándose sobre lo mal que va esto, el esperanzado oído del creyente puede escuchar la paciente y siempre rumorosa voz del Último Artista: «¡Por favor, dejadme acabar!» Y entonces, mientras vamos llegando, quizás lleguen también a nuestros sentidos aromas del Paraíso y podamos decir: ¡qué bien se está aquí!

Capítulo III

HÁGASE LA LUZ

LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

1. Más que una metáfora

La Feria de Sevilla tiene el momento cumbre precisamente al principio, en el así llamado «Lunes de pescaito», que en realidad es la madrugada del Martes, justo a las 12, en que tiene lugar el encendido del alumbrado. Todos los preparativos municipales, los esfuerzos decoradores de familias y peñas en sus casetas, los vestidos que se estrenan, los maquillajes, las bellezas y sonrisas, de pronto, salen de las sombras en las que todo era indiferente, cuando en algún cajetín apartado el correspondiente técnico le da al interruptor general y… se hace la luz. Y empieza el lucimiento: ¡qué guapa estás!, ¡qué vestido más bonito!, ¡qué caseta más graciosa y elegante! Todo se presenta ante todo, quiere que lo miren, se desvela, de *alethein.* Que quiere decir, todo se hace verdad: *«alétheia».* La gente se reconoce y abraza, se «invita»; tú y yo, somos lo mismo: somos amigos, surge un «nosotros» glorioso. Y por un instante mágico toda una ciudad se luce, y es feliz. Empieza la Feria bajo el lema: «¡que no nos falte de na'!»

Algo a lo que esto se parece ocurrió en ese principio en el que «Dios creo el cielo y la tierra«. Y continúa el *Génesis:* «La tierra era soledad y caos y las tinieblas cubrían el abismo, pero el espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas (ya había empezado el bullir y el esforzado progreso de la vida). Entonces dijo Dios: 'hágase la luz', y la luz se hizo». ¡Qué bonito!

Esto de la luz parece importante. En sentido teológico, por supuesto. «He aquí —dice el apóstol Juan— el mensaje que escuchamos de Él y os anunciamos: Dios es la luz y en Él no hay tinieblas». Y esa luz es, por así decir, el patrimonio y la responsabilidad que el Señor transmite a sus seguidores: «vosotros sois la luz del mundo» (Mt, 5, 15). Fuera están los que andan en la oscuridad, los discípulos del «Tenebroso», del señor de las tinieblas exteriores.

Pero a esto de la luz se apuntan todos. Y así llegan después los «ilustrados», los hijos de la edad de las luces. En alemán se

dice *«Aufklärung»*, que es lo que ocurre con los cielos al final de la tormenta: *«es klärt auf»,* escampa. Y la edad siniestra, media entre el humanismo clásico y la ciencia moderna, es la de los tiempos oscuros, en la que los hombres vivían en la mentira de la superstición y el miedo.

Y es que la filosofía era también para los antiguos, desde Sócrates, como un parto: un abrirse a la luz. Platón dice que es salir de la caverna, donde todo es mera sombra de sí mismo, hacia el mundo luminoso en el que las cosas se muestra como *«idea»*, en el aspecto o imagen verdadera que tienen a la luz del sol. Mundo en el que todo está unificado en el alma que lo abarca y recoge, en un *logos* o discurso que dice, en lo abierto del *ágora,* la verdad: lo que esas cosas son. Para Platón se trata de un cielo exterior, como de un más allá separado, del que participa el mundo de las sombras. Pero San Agustín, más romano, dirá que es más bien *conceptus*, lo concebido en un seno fecundo; y es así vida interior, en la que se muestra lo íntimo de todo, y desde la que brilla como secreto oráculo la luz, definitiva y definitoria, de la mente de Dios, que guarda como semillas las esencias de lo que después deviene.

Podríamos ir más lejos. Aristóteles dice que esa luz es el intelecto, que, como la bombilla de los comics, activa en nuestra experiencia del mundo la verdad de lo que implícitamente sabemos, allí donde «nos enteramos» y nos reconocemos a nosotros mismos en lo mismo que es la forma de ser y actividad propia de las cosas. Así se produce esa *«adaequatio intellectus et rei»* que efectivamente llamamos verdad o desvelamiento del ente, que de ese modo «transparece» en el pensar. Y así dirá Kant al final que lo que activa la síntesis en la que el caos de la experiencia se hace conocimiento estructurado del mundo, es un «Yo pienso en absoluto, que tiene que poder acompañar todas mis representaciones». Conocemos, pues, cuando la experiencia es a la vez conocimiento de nosotros mismos: autoconciencia. La luz es, en efecto, lo que hace que dejemos de estar perdidos y permite que nos reencontremos en el mundo. A esta transparencia de la Esencia en el Concepto, identidad refleja de ser y pensar, es a lo que Hegel llama Idea. Es lo mismo que era para Aristóteles el alma, como aquello, dice, capaz de hacerse *«quodammodo omnia»*, de abarcar en sí todas las cosas.

He intentado presentar esta historia, filosófica ahora, de la luz, como un continuo que va de Sócrates a Hegel. Más aún, que empezó con aquel Anaxímenes que nos decía que el principio desde el que todo se entiende y en lo que todo revela su sentido, era el *Pneuma* (Espíritu) que abarca en sí y anima toda la naturaleza. Pero esto, así tan plácidamente dicho, resultó ser una historia dramática. Los unos acusaron a los sabios modernos de querer poner su ciencia en el lugar del Verbo, del *Logos* divino; de querer sustituir a Dios por el Yo que somos cada uno. Hacen así de ese idealismo subjetivista la trasposición filosófica del pecado, de la rebelión de los hombres contra Dios. Y los otros, como se dice en inglés, *responded in kind*, acusando al teísmo, a Dios mismo, de ser la alienación, la hipostatización abstracta, fuera del alcance de la experiencia, de las ideas; para hacer del saber un arcano, en el que creemos sin ver, y desde el que los clanes sacerdotales dan soporte religioso a la tiranía, a la vez que consagran entre nosotros —sólo lo divino es verdadero— el oscurantismo y la desconfianza en nosotros mismos.

Más bien pienso yo que la consecuencia del pecado es esta escisión y posterior polémica entre «creyentes» y «experienciantes», entre el antiguo saber y la nueva ciencia, entre verdad absoluta y autoconciencia. Ya volveremos sobre esto. De momento me interesa más bien señalar cómo Dios y yo, trascendencia e inmanencia, Espíritu y sujeto, «tienen que ver». Ya lo vimos en el Horeb: Dios es un «Yo soy», y por eso no es lo extraño y brutal, sino Fuerza que acompaña: el mismo Yo que es *Tú* para mí, y para el que yo soy también un *Tú*, llamado en efecto a ser como Él *Noesis noeseos*, pensamiento que se reconoce en el mundo, autoconciencia. La luz que se hizo en las tinieblas de la todavía incipiente creación, tiene que ver con cuando Adán, tras el soplo divino que animó el barro de la tierra, se levantó, miró, y como Tarradellas desde el balcón de la plaza de Sant Jaume, dijo: *Ja sòc aquí*. ¡Aquí estoy yo!

Con la luz, Dios hizo en el mundo algo semejante a sí mismo: no sólo un espíritu que evoluciona y emerge, que se afana por ser, sino aquel que —sólo *quodammodo,* porque sigue siendo finito— mirando a todo lo hasta entonces creado se pudo reconocer a sí mismo. Y enseguida se puso a poner nombre a las cosas —continúa el *Génesis*—; y las cosas se llamaban como, *eran*, lo que él decía.

2. Teilhard de Chardin: de la Cosmogénesis a la Antropogénesis

No tanto como Anaxímenes y Aristóteles, pero el Padre Teilhard de Chardin también tuvo mala suerte en la historia, en este caso del pensamiento teológico; historia en la que fue muy malévolamente interpretado, en el peor de los sentidos posibles desde el punto de vista dogmático. Y es que se empeñó ni más ni menos que en la fusión de Revelación y naturalismo biológico, o al menos en poner de relieve la continuidad entre los distintos capítulos del relato del *Génesis*. Dicho en su —jesuita al fin y al cabo— sugerente terminología: quería entender el mundo como un proceso dinámico que, pasando por la vida, va de la Cosmogénesis a la Antropogénesis. Buen amigo de Henri Bergson, y de los vitalistas franceses cristianos (¡y, ay, modernistas!) como Maurice Blondel, Teilhard es el gran promotor de una síntesis bio-teo-lógica que ve la evolución como creadora, a la vez que la creación se hace evolutiva. Hasta aquí ya le he expresado implícitamente mi simpatía en estas páginas.

El problema de Teilhard es que —también jesuita— la teología no era su fuerte, y se movía un poco patoso por lo que por entonces era predio del espíritu tardo-escolástico de los dominicos, que controlaban el mundo de las sutiles «distinciones» conceptuales, y que desde luego no simpatizaban en absoluto con esas, para algunos folklóricas «fusiones» teológico-poéticas. Porque, cercano a la mística, con una sensibilidad intelectual afilada por la brutal experiencia de las trincheras del *Chemin des Dames,* Teilhard une a su exquisita piedad el ser uno de los más grandes poetas en prosa de la lengua francesa. Si se deslindan los dos órdenes, todavía cuela, y san Juan de la Cruz logra describir el camino del alma hacia Dios mediante los picantes medios de la poesía erótica. Pero Teilhard, empeñado en ver la presencia de Dios en la fría obstinación de un pedazo de hierro y sin distinguir mucho entre visión poética y precisión teológica, termina siendo interpretado como un materialista que quiere explicar desde la evolución la emergencia, por supuesto del espíritu, y al final de todo lo sagrado. Y como efectivamente en la cadena genética añade un último eslabón en el que la creación culmina, mediante la encarnación del Verbo, en un proceso de *Christogénesis,* se extiende sobre él la sospecha de afirmar, no sólo que la

vida del espíritu es resultado de la potencialidad material, sino incluso que la vida de la gracia se realiza en la naturaleza como una especie de panteísta sacramento cósmico. ¡Bio-pelagianismo, o incluso *New Age avant la lettre!* Injusto, ciertamente, ¿pero qué iban a pensar los poco imaginativos teólogos del momento, que desde Roma exploraban por doquier buscando modernismo, ante el título de uno de los más bellos escritos teilhardianos que lleva por título *La messe sur le monde?* Ha habido que esperar a Benedicto XVI para que esto se entendiese.

Tomás de Aquino, que incluso cuando escribe himnos poéticos hace tratados de teología (*Pange lingua*, por ejemplo), pero que es mucho más imaginativo que los teólogos de entreguerras, hubiese salido en defensa de Teilhard con la vieja distinción escolástica: *«primum in intentione, ultimum in executione»*, con la que Aristóteles define la causa final. Y volvemos a la luz: es el hilo conductor de todo el proceso creador, que no tiene otro fin que la reproducción de lo que Dios esencialmente es: verdad, expresión, manifestación de sí. En el principio, dice San Juan, *«erat Verbum».* Y eso, la expresión inteligible de lo que Él es, es como espíritu el hilo conductor del proceso, que tiene que culminar, de vuelta en sí, en lo que Dios es: *Entelékheia,* Vida, reflexión pura, *Noesis noeseos,* Autoconciencia.

Es pues «lógico», «natural» y la luz que al final hace inteligibles todas las cosas, que Dios pretenda entrar en diálogo con su obra, para expresar «a alguien» lo que Él es y el sentido que tiene lo que ha creado. Y así —diría el de Aquino— *oportet* (lo que quiere decir que es conveniente; no de necesidad lógica pero sí de algún modo exigencia del sentido común) que Dios, que como todo agente *agit ibi simile,* realice su obra con la intención de situar al final de ella un interlocutor lógico, lo que quiere decir, otra autoconciencia capaz de expresarse a sí misma, y de retornar como alabanza lo que si no sería mera exuberancia productiva. La creación es un juego, y como su culminación Dios quiere en ella *alguien* con quien jugar.

Porque cuando Dios juega —insisto en que esa creación no es exigencia de su Naturaleza— Dios no quiere una mascota, un perrito faldero, un ratón chiquitín, sino un eco de su mensaje, en el que Él de algún modo se pueda ver reflejado. Por eso, dice Novalis, también en una expresión de audacia poética: «Dios quiere dioses». No «hijos de un dios menor», sino pequeños y finitos

hijos del Gran Padre Dios. Y si Dios es un «Yo soy en absoluto», su interlocutor es un Yo, ciertamente determinado por la circunstancia empírica, creada, que lo limita y que restringe su subjetividad, pero al fin y a la postre, también algo absoluto: no cosa sino, como Dios mismo en su interna diversidad, persona.

Por eso, la génesis del cosmos, que es originalmente vida que evolutivamente se supera a sí misma, no crea al final al hombre como un viviente más, como un mamífero más o menos desarrollado. No somos un añadido, ni un gracioso o lujoso adorno terminal, ni siquiera un broche de oro. Somos más bien la *pièce de résistance,* el cierre reflexivo, último en ejecución, en el que se revela, primero en la intención, el sentido de todo el proceso. La *cosmogénesis* no es «además» *antropogénesis;* lo es originalmente en su misma radicalidad. Y así, cuando Jesucristo le dice a los discípulos «vosotros sois la luz del mundo», no hace sino confirmar en nombre del Padre la misión original que el creador confió a todos los hombres: la de mostrar en sí la esencia espiritual de todo.

3. El hombre y el «mundo ideal»

Y digo misión, porque este zénit de la intención creadora, no es algo inmediatamente dado. El hombre recién creado en medio del mundo, es ciertamente, a imagen de Dios, un Yo. Pero como señala Fichte, es un Yo finito, lo que quiere decir, determinado por su circunstancia empírica y reducido a una condición de indigencia. Tras el «ya estoy aquí» inicial, lo que viene es un susto cósmico, y la radical pregunta para la que la recién estrenada criatura no tiene respuesta: «¿qué hago yo aquí en medio de todo esto?» A lo que responde el Creador concretando esa existencia como misión: «creced y multiplicaos, y dominad la tierra».

Y es que la subjetividad humana, su «Yo soy», por más que sea imagen de la Divinidad, es algo que está «fuera»; y es así una perfección imperfecta, o como todo en la naturaleza, una *entelékhiea* sólo en potencia, que como tal tiene que moverse y desarrollarse hacia sí misma; y convertirse en tarea. Los filósofos contemporáneos, especialmente Heidegger y Sartre, queriendo enmendar la plana al absolutismo moderno, se empeñan entonces en acentuar el carácter relativo, ex-sistencial, de la vida humana.

El hombre no es substancia, lo que está en, y es, por sí, sino existencia, como un estar fuera de sí, perdido en medio del mundo. Su «ser dado a luz», es un «ser echado fuera», y resulta en la «derelicción», en la «inautenticidad». Pero el hombre no puede conformarse con esa contradictoria situación en la que un «Yo soy» de origen divino se encuentra determinado por el «no Yo», por una naturaleza que tiene enfrente como amenaza. En esa determinación natural, inmediatamente dada: en el hambre y el frio, en la soledad y en el tiempo, no se encuentra a sí mismo. Por eso, o se con-forma o trans-forma: el hombre no puede ser sí mismo sin hacer del mundo lo que Dios quiere y él desea; reflejo de sí, no resistencia sino medio del espíritu. Lo dice de nuevo Fichte: el Yo en su existencialidad, en su determinación empírica, en su mundanidad, está en contradicción consigo mismo; pero de modo tal que esa contradicción es inaceptable y la vida humana se hace entonces exigencia moral de superarla. De ahí la expresión de Ortega: «Yo soy Yo y mi circunstancia», frase que olvidamos continúa diciendo que «si no la salvo a ella no me salvo a mí».

«Dominad la tierra» quiere decir eso: hacer del descampado hogar y vivienda. Porque «dominio» viene de *«domus»*. Y así tiene que llegar el mundo a ser lo que yo como sujeto puedo querer: no un mundo dado en la inmediatez de su facticidad empírica, sino incorporado a un proyecto «antropogénico», como reflejo de lo que puedo querer y pensar, como deseo y pensamiento de mí mismo. Eso es el mundo ideal. Para eso somos «idealistas».

Pero ahora ese mundo ideal, al que el alma remite como a lo propio, no es como en Platón el recuerdo de una vida feliz, sino transcurso en el que la evolución natural se convierte en progreso dirigido por la libertad. Eso es, en su significación universal e histórica, en su relevancia «cosmogénica», el trabajo. A veces pensamos que el trabajo fue castigo del pecado. Y no es cierto. Más bien, como dice Yahvé a Caín, la maldición consiste en que al cultivarla la tierra nos niega su fruto. En el estado original, paradisiaco todavía, Dios puso a Adán en medio del Edén, *ut operaretur,* decía la Vulgata, «para que lo trabajara y conservara». Y ello quiere decir que, incluso en su carácter originalmente paradisiaco, en un cierto sentido la creación es algo inacabado. Lo que no puede por menos ser, dado su carácter finito. Porque la

imagen acabada de Dios Padre, modelo ciertamente de la creación, es coeterna con Él, y se llama el Verbo de Dios, el Hijo. Todo lo que fuera de Él se genera, lo que deviene buscando su ser, es algo por terminar. Y como la circunstancia empírica que negativamente lo determina y lo hace igualmente imperfecto, es misión del hombre llevarlo a su plenitud, en una tarea de la que está llamado a ser protagonista, como colaborador de la obra de Dios.

4. El mundo será un paraíso, la patria de la humanidad

Ernst Bloch era un judío marxista. Muy judío y muy marxista. Por lo primero tiene una visión mesiánica del mundo, en virtud de la cual la existencia humana es esencialmente éxodo de la circunstancia histórica, como esperanzado progreso hacia una vida mejor. Por lo segundo —Marx nunca se sintió ni fue el judío que era— era materialista, y entendía que la historia es autoproducción material del hombre mediante el trabajo, allí donde ese trabajo no es alienante y permite el reencuentro del hombre consigo mismo y con sus congéneres en una naturaleza que se ha hecho producto del esfuerzo humano (ecologista, Marx no lo fue nunca). Como al ser judío tenía que creer en Dios, en un Dios libertador, en el que como marxista no podía creer, Bloch encuentra una ingeniosa solución: el ser de Dios, Yahvé, «Yo soy», se conjuga en futuro. Dios es Omega, pero no Alfa; y es entonces idéntico con la esperanza de que nuestra tarea en la historia, saldrá bien. Aquí sí que el pelagianismo alcanza su zénit histórico: Dios no existe… todavía, pero «estamos en ello». Por así decir, lo invitaremos a la fiesta de la humanidad triunfante, en el paraíso que, siguiendo la tendencia de la potencialidad material, poco a poco vamos construyendo (aunque de camino haya que solucionar algunas disfunciones históricas, como eso de la propiedad privada de los medios de producción, la expropiación de las plusvalías, y cosas así).

Bloch es un pensador muy listo. Yo le debo la sugerente interpretación de Aristóteles como metafísico progresista, para el que el movimiento es perfección en la que lo imperfecto se supera a sí mismo camino de un Dios final; frente al Platón reaccionario, aristócrata ateniense vencido por el populacho, para el

que todo movimiento es decadencia que sólo se remonta hacia atrás en el nostálgico recuerdo del ideal perdido, de esa original divinidad de la que, al fin y al cabo aristócratas, procedemos. Como los hidalgos carlistas de no tan antaño, un platónico es el triste defensor de eternas causas perdidas.

Pero claro, Bloch tiene un problema: Aristóteles era mucho más platónico de lo que parece; y entonces quizás tampoco Platón era tan reaccionario como pensamos. Veamos: Bloch sí que merece las injustas críticas que algunos dirigían contra Teilhard de Chardin. Él entiende que el proceso bio-histórico, que es ciertamente un desarrollo reflexivo primero, emancipatorio después, a continuación de socialización y por último de realización de un Reino de Dios laico, tiene como condición de posibilidad, precisamente que no esté todo dado en el principio, que sea efectivamente un progreso novedoso, desde la potencialidad material, definida por su todavía-no, como tensión hacia una plenitud biológica primero e histórica después. Es la típica tesis ilustrada, que se termina consolidando en Nietzsche. Sólo el ateísmo, la muerte de Dios, libera la fuerza creativa de la historia y abre el camino hacia el Superhombre. La existencia de Dios, consagrando el punto de partida en su negatividad, equivaldría a la absolutización del Faraón, de la circunstancia histórica de partida. Como para Spinoza, Bloch entiende un Dios pre-existente como substancialización de la materia, como su consolidación como *fait accompli;* y en el sentido marxista, como refuerzo ideológico del *statu quo.* Por el contrario, piensa Bloch, el materialismo ateo acentúa la indefinición de la materia y fluidifica la dinámica histórica, abriendo la posibilidad del éxodo, tal y como se expresa, por ejemplo, en el lema antiglobalizador «otro mundo es posible».

Doy por defendida la contra-tesis que aquí sostengo, según la cual, justo al contrario, la idea judeo-cristiana de creación, entiende la naturaleza, no como algo absoluto, ya dado en su inmediatez, sino como un proyecto que es primero desarrollo y luego emancipación; la tesis pues de que la creación como obra de Dios, no cierra, sino que precisamente abre el horizonte de la creatividad, biológica en la evolución, e histórica en un progreso que es ciertamente libertador. En los dos órdenes, esa creación está definida por un gradiente ascendente de reflexividad activa, que culmina en una autoconciencia que en cuanto acción es

también autonomía. Me interesa más bien señalar otra cosa: cuando Bloch se refiere a la materia como algo primero, y bajo el supuesto padrinazgo de Aristóteles quiere entenderla como potencialidad dinámica y por tanto como motor del desarrollo histórico, se olvida de lo principal. Una vez más: la actividad precede siempre a la potencia, lo que quiere decir que el motor de la naturaleza y de la historia, en la lucha por la existencia, en la emergencia de formas superiores de vida, en el eros que busca lo mejor para nuestros hijos, en la conquista en fin de un mundo mejor, es un motor inoperante si el fin no está ya puesto como realmente existente, es más, como lo más real, *ya en el principio*. La bellota no es esperanza de encina si no es *ya* encina. La creación es progreso y emancipación, porque como fin *ya* está al menos relativamente cumplido. Y entonces tiene razón Platón: el mundo ideal existe. Ese mundo mejor no es ensueño de Segismundo en su cueva Calderoniana, mera queja y lamento inútil. Las cosas desde su pobreza (*Penia*) desean ser lo que son, a saber, hijas del rico recurso (de *Poros*). Y así el mundo fantástico es posible, precisamente porque más allá de su limitación histórica ya existe como término de la obra de Dios. Y su voluntad, que en el tiempo, en la tierra, tiene mucho que ver con deseos frustrados (muchas bellotas no germinan, mucha justicia sigue siendo reivindicación), es lo ya realizado en el cielo. Sólo así, porque el modo indicativo celestial es el que guía el subjuntivo terrenal (*fiat voluntas tua*), los sanos deseos de un mundo mejor, cumplido, terminado, tienen, justo en el rechazo del *fait accompli*, el poderoso impulso de la esperanza. No es que otro mundo sea posible, es que el mundo mejor *será* (en indicativo) real. El paraíso, como encuentro con un Omega trascendente como fin, llegará, porque es Promesa y término de la Alianza con quien ya existe como Alpha. Bloch diría que así los cristianos, y sus ancestros judíos, jugamos con ventaja. Y tiene razón. Nosotros, en cambio, respondemos que su esperanza es ilusoria. Sólo porque existe el dueño del cortijo que se nos ha confiado para que lo labremos y cuidemos, estamos seguros de que el campo no terminará siendo un desierto.

Así, también Aristóteles tiene («al final», que no es cláusula de estilo) que darle la razón a su maestro: el mundo se desarrolla, crece; las bellotas germinan, los niños crecen sanos, los amigos se encuentran, y las empresas prosperan, *porque* el mundo

ideal existe. Es más (tampoco claúsula), es el *ontos on*, lo ente del ente, lo que verdaderamente existe. Y precisamente lo que existe menos, lo que sólo participa en el deseo, es el mundo histórico en el que esa perfección ideal está disminuida, desfigurada, impedida. Por eso dice Marcuse que toda verdadera descripción es, no la constatación de un hecho, sino una reivindicación que supone una crítica de lo dado. Y esa crítica, que es práctica transformadora de la inmediatez empírica, como en el punto de apoyo desde el que mover un mundo, tiene que apoyarse en la última realidad de lo definitivo: de lo que define idealmente el ser de eso dado. De otra forma los hechos mandarían. Y si no, las utopías tienen que ser más reales que su negación en la historia. Eso es justicia: que el mundo se ajusta con el fin ideal de su proyecto. Una vez más: «hágase tu voluntad», a saber, la que ya está hecha en el cielo, que es el mundo convertido en paraíso, en patria de la humanidad. Aristóteles no niega el mundo platónico, utópico en su esencialidad, sino que lo sitúa en el futuro como un fin. Pero como un fin que es ya en el origen «forma de ser»; y es así, ya, más allá de la materialidad que hay que transformar, motor del cambio histórico del que la libertad es vanguardia.

5. ¿Dónde está el paraíso?

Si a mí me dicen que el paraíso existió, como un jardín del que fuimos expulsados como consecuencia del original pecado de Adán y Eva; y me cuentan la historia del árbol, y de si había o no manzana, y si el demonio era de verdad serpiente; y a continuación me dicen que la inerrancia salvadora del texto sagrado obliga a asentir a la citada narración; pues qué se yo: no quiero líos con la Congregación para la Doctrina de la Fe, antes Santo Oficio, y lo mismo voy y me lo creo. Me da bastante igual. Y lo que no quiero en absoluto es despreciar o en cualquier caso desconcertar a los que gustan de apoyar imaginativamente su fe en esa historia. Desmitificaciones, las precisas, que para un creyente deben ser las mínimas, porque, si no, terminamos diciendo que eso de la resurrección de nuestro Señor también es una historieta.

Sólo que en este último caso la narración tiene la forma de ese género literario que es el informe forense: cita horas, testigos, circunstancias materiales, remite a personas posiblemente

aún vivas en tiempos del narrador, etc. Dicho de otra forma, si Cristo no ha resucitado, no solamente es vana nuestra fe, sino que toda la Buena Nueva es un malévolo fraude. Al contrario, pese a pequeñas contradicciones, naturales también en los informes forenses debido a la conjunción, pasado cierto tiempo, de diversos testigos, con los naturales problemas de memoria, etc., el núcleo de esa narración ha de ser tomado en su central literalidad: la tumba estaba vacía, y el Señor se apareció vivo a múltiples y conocidos testigos. Cristo que estaba muerto, vive. Sin eso, el Credo no se sostiene.

Lo del paraíso y el pecado original, pienso que es otra cosa. La narración recurre ahora evidentemente a otro género literario que es el mito. En su mejor sentido, que nada tiene que ver con lo engañoso. Cuando Homero dice que Athenea nació ya armada de la cabeza de Zeus, no tiene sentido preguntarle dónde y cuándo ocurrió, si alguien lo vio, cómo se enteró él, etc. Un mito no narra un acontecimiento, sino que es un discurso acerca del origen, que guarda una significación compartida por una comunidad acerca de los marcos básicos ontológicos y morales de su existencia. Los mitos son entonces verdaderos, o no, no por los hechos que narran, sino por eso que significan, por lo que nos enseñan. Así los utiliza, no solamente Homero, sino los autores de la tragedia griega, y renunciando ya del todo a su viabilidad como información acerca de hechos físicos, esto es, en un marco utópico y ucrónico, así es como los emplea Platón. El mito da que pensar, dice Ricoeur; y así nos ayuda a entender la vida y el cosmos, a partir de un núcleo conceptual que se nos transmite imaginativa y poéticamente envuelto.

Y ahora, con más razón, en el entorno bíblico, algunos mitos (pienso en la Torre de Babel, o el Arca de Noé; y menos en el sacrificio de Isaac, la historia de José, o el paso del mar Rojo, que pertenecen a otro género que si acaso sería el épico o novelesco) tienen, como la parábola, por poner otro ejemplo diferente, una función didáctica, y forman parte substancial de la Revelación cumpliendo todos los criterios de «inerrancia»: lo que dicen es verdadero en aquello que pretenden revelar, que nada tiene que ver con si había o no manzana, dónde estaba el paraíso y cuándo sucedió aquello. Tampoco, a mi entender, con si eran una o tres parejas; o de dónde salieron las hijas de Adán para que Caín y Seth tuvieran descendencia, etc. (Pero no quiero insistir, pues mi

saber escriturístico es especialmente escaso y doctores tiene la Iglesia por los que en este punto estoy dispuesto a dejarme ilustrar, en serio.) Lo que en cualquier caso parece evidente es que la Biblia no está especialmente interesada en convertirse en manual de paleo-antropología, sino en mostrar las verdades necesarias para nuestra salvación.

Y además, tampoco me interesan a mí especialmente estas verdades, que son objeto propio de la reflexión teológica, sino más bien el núcleo conceptual que puede ser filosóficamente relevante. Desde esta perspectiva, carece por ejemplo de interés dónde estaba el paraíso. Es mucho más interesante pensar en su relación con el tiempo. Y ahí la Biblia nos enseña que hemos de situarlo en el origen de la historia, como el término de la acción creadora de Dios, como aquello que al mirarlo Él vio que era bueno y que el Hacedor confió al hombre para que lo trabajase y conservase, y tuviese en él su morada, por la que el Señor también se paseaba, dice la Escritura, «con la brisa de la tarde». Y después del drama, que luego trataremos, que supuso el pecado y el destierro, el paraíso vuelve a aparecer como Tierra Prometida y como Nuevo Mundo, en el que mediante la Alianza con Dios la historia culmina en la recepción del Mesías, del Emmanuel, del Dios con nosotros, que nos permite recuperar en Él la unidad reflexiva con un mundo en el que habíamos dejado de estar en casa y que se había convertido para nosotros en el marco de nuestra perdición. El paraíso es entonces el término de la regeneración que el Señor quiere hacer de su propia obra inicial, allí donde se cumple su última promesa: «mirad que yo haré nuevas todas las cosas».

Sea una regeneración de su obra, o una restauración de la inocente beatitud original, tanto Paraíso Original como Tierra Prometida son pues culminación de la obra creadora de Dios. Y en este sentido, aunque para nosotros el uno esté al principio y la otra al final de la historia, (con una importante salvedad que luego veremos) los dos son para Dios la misma cosa. Dicho en el contexto filosófico en el que aquí nos manejamos con más comodidad: se trata en el primer caso del mundo platónico de las cosas verdaderas, de las ideas, que el alma contemplaba cabalgando en un carro alado acompañando al cortejo de los dioses (mito del carro alado en el *Fedro*), y en el segundo del fin del movimiento natural (que luego resultará que no lo es tanto) en

el que todas las cosas se reencuentran en el hombre con su verdad al final de la historia. Este mismo paraíso aristotélico es la utopía de una definitiva emancipación, de un paraíso social-humanista que Bloch sitúa en ese final como objeto de nuestra esperanza. Son, uno al principio y otro al final, dos nombres de la utopía, término por el que hemos de entender, no una delicuescente ensoñación desengranada de las condiciones históricas, sino el origen y la culminación de esa misma historia, en los que la humanidad superará (o superó) sus límites históricos y se reencontrará (o reencontró) consigo mismo en la naturaleza.

Lo que nos interesa ahora es ver cómo los dos términos utópicos se requieren uno a otro como respectivos fundamentos. Ya lo hemos visto: la idea de una consumación final de la historia sería mera ilusión, utopía en efecto en el peor sentido, si esa tensión hacia el fin no estuviese anclada en la consistencia ontológica del origen. Sólo en un mundo donde el ideal es originalmente más real que su desfiguración histórica, puede el hombre pre-tender alcanzar una plenitud que no sea la definitivamente perdida. Pero al mismo tiempo, la idea de una original Edad de Oro, sería mero término inoperante de la melancolía, si no fuese en nosotros el motor que nos pone en marcha desde el destierro hacia nosotros mismos. Aristóteles y Platón se necesitan. Pero entonces también Bloch necesita a Moisés.

Pero si esto es así, la utopía, en su trascendencia, original y terminal, constituye la raíz misma de aquello que deviene en el tiempo. Y entonces, como su ser esencial, no es ni paraíso perdido ni el objeto final de un infinito esfuerzo, sino el don elemental del Creador desde el que emerge toda realidad. El paraíso, como la perfección operativa del mundo, como el *ipsum esse,* diría el de Aquino, que es objeto propio de la acción creadora de Dios, mas también como aquello inteligible de lo que como concepto toda realidad está preñada, es lo que sale a la luz, la verdad en la que todo se desvela, y que emerge como medio de nuestra propia autoconciencia allí donde las plantas florecen, los niños sonríen y las cosas, como decimos, «salen bien». El paraíso es, no el principio, ni el final, sino el interior del mundo, como lo que Dios comprende mientras mira y lo bendice, y que a veces nosotros, quizás sólo por un mágico instante, vislumbramos, allí donde ese mundo se nos presenta como fantástico.

6. Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad

Hay un momento en la Biblia en que, lejos ya del Jardín del Edén y lejana todavía la definitiva venida del Señor, los ángeles cantan en forma de himno un instante que bien podemos considerar paradisiaco. Y no pueden por menos, pues se trata de anunciar a los humildes habitantes de Judea, a los pastores que acampaban al raso en medio de la noche (¿era de invierno?), «una gran alegría»: «que les ha nacido un Salvador». Luego la historia siguió con todos sus dramas y complicaciones, y cuando Herodes se enteró se puso a degollar inocentes. Pero en aquella *«stille, heilige Nacht»*, el mundo por un rato estuvo en orden, y le dice al Niño *«schlaf in himmlicher Ruh»*, duerme en paz celestial. Paz que los ángeles, mientras invocan la gloria de Dios en las alturas, desean, según traduce la Vulgata, a los hombres «de buena voluntad».

Podemos presumir que este pasaje de san Lucas le gustaba a Kant, que no parece fuese muy piadoso, pero que ciertamente fue educado como devoto pietista luterano. Y algo siempre queda, o quizás mucho, porque lo que nadie duda es de que fue una buena persona. Y entiende él que la esencia del bien moral, no está en los mandamientos impuestos, menos en los placeres mundanos, tampoco en la impasibilidad estoica, sino, dice, en la autonomía de la acción moral en la que se impone el sentido del deber, o, precisa, en la «pura buena voluntad». Muy concretamente se resiste Kant a la brumosa idea escocesa de que el bien fuese algún tipo de sentimiento, de universal simpatía filantrópica por ejemplo, que no parece guiase la acción de Hitler o de Ghengis Khan. Si el deber moral ha de ser, no reflejo de vaivenes sentimentales, o de voluntarismos supuestamente heroicos pero no menos arbitrarios, esa ley por la que todo sujeto racional se obliga (debe obligarse) libremente en la práctica, ha de ser tal que *todo* sujeto igualmente racional pueda asumirla como propia. Lo que hace racional y por lo mismo moral el dictado de la propia conciencia, es que tiene que poder ser asumida por cualquier otra. «Ponte en mi lugar» es así la primera expresión de ese mandamiento del deber; y también esa gloriosa *nonchalance* de los héroes cuando dicen: «cualquiera hubiera hecho lo

mismo». De este modo, lejos de ser expresión de arbitrario individualismo, el deber moral tiene una esencial dimensión intersubjetiva, social si se quiere, en la que los sujetos se reconocen unos a otros como iguales y absolutos. Es lo que también llamamos sentido del honor.

Es una pena que los moralistas cristianos no hayan querido entender a Kant, porque, así vista como expresión de la pura buena voluntad, su moral no es sino reformulación, laica si se quiere, también «des-sentimentalizada», del universal mandamiento del amor que viene a superar la justicia conmutativa del Talión. Haz con los demás, no como ellos han hecho contigo, sino como hubieras querido que hiciesen. O lo que es lo mismo, actúa de tal modo que los demás sean para ti fin y nunca medio de tu acción. Eso, la afirmación del otro como fin, como lo definitivo; la des-relativización del otro, es lo que llamamos amor. Amor que abre entonces lo que Kant llama el «reino de los fines», como espacio moral en el que los sujetos se reconocen unos a otros como iguales en su absolutez; traducido al lenguaje bíblico: como hermanos e hijos de Dios. Y eso tiene que ver con la luz, que era, vimos, el descubrimiento en medio del mundo de la propia conciencia como actividad reflexiva y libre que se reconoce a sí misma en todas las cosas. Y así decía san Juan: «Si andamos en la luz, como Él está en la luz, estamos en la comunión de unos con otros» (1 Jn 1, 5-7).

La moralidad es la transformación de un mundo de cosas en un mundo de sujetos: el descubrimiento de lo incondicionado en lo condicionado, el desvelamiento de lo que cada cosa es, tal y como Dios la quiso, terminada y perfecta, amable. La pura buena voluntad es la que ve el mundo como Dios lo quiere cuando lo crea; y la que entonces, al mirarlo, como Él, ve que es bueno. Y así llegamos a los ángeles de Belén: esa pura buena voluntad es el contrapunto en la tierra, de la gloria de Dios en las alturas. Y entonces, descorriendo el velo del tiempo que las desfigura, yendo más allá de la imperfección material que todavía las oscurece, esa voluntad es la luz que ilumina el mundo y descubre en las cosas, sobre todo en las personas, paraísos. Su premio es la paz.

Y una última observación: las nuevas traducciones de la Biblia, seguramente más fieles filológicamente, nos han cambiado la expresión de la vieja Vulgata. Los ángeles ya no desean la paz

a los «hombres de buena voluntad»; ahora se dice «a los hombres que ama el Señor». El protagonismo pasa de la voluntad creada a la voluntad del Creador. También es posible que ello sea teológicamente más correcto. Como luego veremos, es el don de Dios el que se difunde por todos los bienes creados, por así decir en el objeto, en las cosas a las que el amor de Dios hace buenas; y también en el sujeto, pues sólo la gracia de Dios guía el amor humano a su verdadero fin, haciéndonos descubrir el rastro de Dios, sumo Bien, en todas sus criaturas. La benevolencia de Dios sobre su obra creada, es así el Amor de los amores; igual como su actividad primera era el Motor de los motores, y su Perfección o *Entelékheia* la resolución intensiva de toda perfección creada. Pero esto no ocurre «mecánicamente». Dios, ni nadie, puede obligar a amar, que es benevolencia libre que reafirma en las cosas lo que Dios ha querido en ellas. Sin negar entonces la reciente corrección filológica, yo me quedo con la vieja traducción, en la que los hombres de buena voluntad desean en la tierra lo que Dios quiere en el cielo: *«fiat voluntas tua…».* La buena voluntad histórica sigue siendo «subjuntiva», frente al «indicativo» final del Amor de Dios. Y así, el kantiano y laico «reino de los fines», que el mismo Kant reconoce como un «deber ser», o que tiene como decimos los filósofos un valor regulativo, se realiza (-rá) por la gracia de Dios como «comunión de los santos». Pero sobre esto volveremos después.

7. Por qué Adán empezó de jardinero

Ese sentido subjuntivo de lo real, es en Aristóteles tendencia perfectiva de la que arranca el movimiento natural, como un «deber ser» dinámico en el que esa naturaleza imita la perfección del *Theos.* En Bloch, más fuerte y conscientemente asumida, es esperanza revolucionaria, como un «tiene que ser» reivindicativo que se hace motor de la historia. Pero ya hemos visto cómo ni tendencia natural ni la histórica voluntad de un mundo mejor, irían más allá de una vacía ilusión, de un ensueño imaginado por la fantasía, si naturaleza e historia no fuesen en su materialidad el reflejo, en medida importante negativo y disminuido, de una verdadera realidad ideal que está en su origen. Y es ahí —Aristóteles lo reconoce, Bloch no— donde Platón gana la mano en una ontología de la precariedad: naturaleza e historia

son en cierta forma «defectivas», lo que quiere decir, son «de hecho» menos de lo que «real-, ideal-, absolutamente» son. Y esto es lo que produce esa tensión *entre facticidad e idealidad* que Platón llama *«eros»*. Y hay que insistir en que la contraposición no se da *entre realidad e idealidad*, porque para Platón y Aristóteles, la realidad, lo «ente del ente», el *«ontos on»*, está en la forma o idea; y esa mayor realidad de lo perfecto es la que genera como energía potencial la tensión erótica en el mundo sensible o fáctico. No es que otro mundo, un mundo mejor, «sea posible»; es más bien que el mundo factico, ese que ante nosotros en el tiempo «parece» que es, es del que tantas veces con horror decimos: «¡no puede ser!». No puede ser que los niños pasen hambre, que triunfe la injusticia y la enfermedad, que se defrauden las razonables expectativas; ya veremos sobre todo que lo que no puede ser es la muerte de aquello que amamos; ciertamente que yo muera y sigan los pajaritos cantando, pero sobre todo que muera la amada y no se marchiten todas las flores. Eso es platonismo: la plataforma ontológica desde la que podemos decir ante todo eso: «no hay derecho». Y lo contrario sería la sumisión, cuando procedente de esos hechos recibimos como respuesta a nuestra queja un universal y spinoziano, «te aguantas» (y encima llamar «voluntad de Dios» a esa victoria de la fatalidad).

De este modo, nos enseña Platón que el *eros* es la esencial conexión de lo que existe con su perfección ideal. Aristóteles también lo llama *«hóresis»,* deseo, y es, dice, lo que liga dinámicamente la materia con la forma. Antes hemos hablado de «benevolencia», como afirmación que hace la voluntad, de su objeto como algo absoluto; benevolencia que parte de una actividad infinita que «puede» aquello que pretende. El *eros* platónico es algo más quejoso, subcutáneo, y telúrico mejor que profundo, instintivo más que intelectual. Es —cuenta la Diotima platónica en el *Banquete—,* un duende engendrado por un padre poderoso, pero hijo a la vez del hambre y la miseria. Y de ahí su queja, porque en la injusticia de la que parte, es anhelo que busca la herencia ideal a la que tiene, pese a todo, derecho de nacimiento. Por eso el *eros* es recuerdo, búsqueda y anhelo (Platón es melancólico), pero también (más práctico en Aristóteles) di-

námico desarrollo hacia su propia forma, y (decididamente revolucionario en Bloch) lucha por lo que siendo suyo las circunstancias le han robado.

Pero volvamos atrás, a ese momento inaugural del mundo en el que emerge con el hombre la conciencia, como espacio transparente en el que las cosas salen a la luz y se hacen verdaderas. ¿Qué es eso que el hombre conoce? Por un lado es el mundo que le entrega el Hacedor como término de su benevolente omnipotencia. Pero eso es un paradigma, un modelo; no ciertamente ilusorio, porque la voluntad de Dios lo hace real en el cielo. Pero en la tierra, la obra de Dios no es Dios, y por eso tiene un resto de imperfección, de potencialidad, de «no ser» que tiene que ser superado. La conciencia emergente mira el mundo y a sí misma como sujeto, y no puede reconocer en él, ni lo que ella es ni lo que Dios quiere. Mejor, puede y no puede: ésa es la tensión entre lo sensible y lo inteligible, entre los hechos y aquello a lo que «hay derecho». Y entonces la conciencia se hace ella misma reflejo del anhelo en qué consisten las cosas; reflejo del *eros;* y así se convierte en «buena voluntad». Descubrir en las cosas lo que ellas sin poder desean ser: esa es la tarea ahora de un saber que se hace praxis; de una ciencia que es corazón para la miseria, misericordia. Por eso, afirmar el mundo como Dios lo quiere (*sicut in caelo*), es trabajarlo y transformarlo, haciéndose portavoz de la esencia erótica (*fiat*…) de todas las cosas.

Adán no era ecologista. No se le puso en el paraíso para que se ajustase, como reflejo de una naturaleza que lo trasciende, a un nicho ambiental (al que por cierto ninguna criatura se ajusta porque todas quieren «ser más», salir del nicho, y, perdón por el fácil chiste, sobrevivir). Su misión era crecer y dominar la tierra. Pero ya dijimos que el dominio no es hacer las cosas extrañas a ellas mismas mediante la imposición de una intención externa y violenta. Justo al contrario, dominar viene de *domus*, de donde procede ciertamente «domesticar», pero en el sentido de traer las cosas a casa, para hacerlas a la vez nuestras y suyas, en esa intimidad que es lo esencialmente compartido. El dominio hogareño es la adecuada expresión de esa pura buena voluntad de la que venimos hablando, que transforma los medios útiles en «patrimonio», en pertenencias que se han hecho valiosas. En el hogar se cuida y se cría. Se entra en él como objeto inerme, esclavo o desvalido; en cualquier caso devaluado. Y se sale como sujeto

libre y autónomo. La *domus* libera y emancipa. Y así, para liberar en la creación lo mejor de su *eros* propio, para cumplir en él su celestial voluntad y para que desplegase sobre las cosas su misericorde conciencia, Dios puso en el paraíso a Adán, y a Eva por supuesto, faltaría más, para que fueran artistas. Y los hizo jardineros.

8. El pecado original o «cuándo se jodió el Perú»

Confieso entre otros pecados que no he leído *Conversaciones en la Catedral*. Y me parece que a la edad que voy teniendo, ya no la voy a leer. No me gusta su primer párrafo, que es, dicen, el más importante de una novela. Me parece un mucho siniestro. Como *Blade runner*, otro fetiche estético postmoderno. Llueve mucho. Y me temo que ni novela ni película acaben mucho mejor de lo que empiezan. Y a mí, pues mi vida va empezando a terminar, me gustan ya más bien los cuentos que acaban bien. Ni siquiera el primer párrafo; ya las primeras sentencias me echan para atrás: «Desde la puerta de *La Crónica* Santiago mira la avenida Tacna, *sin amor*: automóviles, edificios desiguales y descoloridos, esqueletos de avisos luminosos flotando en la neblina, el mediodía gris. ¿En qué momento se había jodido el Perú?» (cursivas son mías). El caso es que, si la cuestión de cuándo se vino abajo eso que él pensaba alguna vez fue amable, es la que verdaderamente angustia a Zavalita —también él se ve a sí mismo algo jodido—, cualquier judío o cristiano atento a la Revelación de Dios, le hubiese podido decir que en la Escritura está la respuesta: antes de que existiese el Perú, todo se jodió… bastante al principio; porque nada más echar a andar la historia, Adán y Eva truncaron su destino, pensando que para llegar a ser como Dios había un atajo, que era torcer su voluntad. Pecaron, y su pecado afecta a, o desvela algo profundo en, la misma naturaleza humana. Y esa historia, nada más empezar, acabó mal. Ese capítulo, original, en el que todo parecía iba a concluir, es el pecado.

Gustándome más la Biblia —termina bien, seguro— también confieso que este capítulo al principio del *Génesis* siempre me resultó de dura intelección. Los teólogos gustan hablar de «misterios» como de verdades reveladas que no están al alcance de

la limitada razón humana. Pero no sé, algunas de ellas, quizás las fundamentales, a mí nunca me parecieron tan complicadas. Ciertamente pienso que si Jesús no lo hubiese revelado el hombre se hubiese conformado con que el Dios que él tenía que pensar, al principio, al final, por encima y por debajo del devenir natural, fuese simplemente uno. Pero ya que los Evangelios te lo cuentan, pues no parece tan difícil recoger eso que expresan en una reflexión filosófica. Si el Uno es actividad, genera su diferencia como subsistente sin añadir nada a su Esencia, y así genera un Otro idéntico que procede de Él. Luego, los Dos, que a la vez son Uno, hacen también subsistente e idéntica con esa Esencia a su misma Relación. Y así resulta algo tan elemental como que no hay Dos sin Tres: Dios Padre, la explicita representación de Dios que es el Hijo, y la unión amorosa de los dos que es el Espíritu Santo, son así tres momentos —que diría Hegel—, tres aspectos o personas de lo mismo —dicen los Capadocios— que subsisten como diferentes, como *Hypostasis* plurales, en una misma Esencia divina. Grandioso y a la vez sencillo. ¡Dios es un genio! Y si te lo cuenta, pues lo entiendes. Es más, dice uno, ¿qué les pasa a judíos y mahometanos que se empeñan en que esto es politeísmo? Sin extendernos, eso de la Encarnación del Verbo —ya lo veremos— tampoco es tan complicado. Hay mitos antiguos que aunque sea muy de lejos, ya lo vislumbran. Lo mismo que haya un hombre que sea a la vez Dios, y así el encargado de reconciliar —difícil siempre la relación de los hijos con el Padre— a la criatura con el Creador.

Pero lo del pecado, eso es mucho más complicado. Que uno, no ya por gasear millones de judíos, o quemar herejes a centenares, o abortar fetos por los cientos de miles, sino, qué se yo, por alegremente meter mano a la novia, o, mucho más feo, a un niño del coro; o incluso cobrar en cuenta suiza una comisión, inocente y sustanciosa, al adjudicar una obra pública, vaya a hacer colapsar los pilares del universo, hasta el punto de poner en marcha una divina misión de rescate tan dramática que supuso el sacrificio de Dios mismo: eso es difícil de entender. No digamos lo del paradisíaco y prohibido postre del indigesto arbolito, fuese o no manzana. A lo que se añade lo más difícil: que este pecado, que como decía está en el origen de la historia humana, se convierta en herencia que afecta a todos los descendientes de Adán y Eva, hasta el punto de nacer con él aun antes de ser

libres para cometerlo en nombre propio. Pues bien, esto último, *mysterium iniquitatis*, es lo que tiene la culpa de todo: de lo de los judíos, los herejes, la novia, el coro, la corrupción, e incluso de que se jodiese algo tan bonito como el Perú.

Yo, la verdad, esto me lo creo; porque si no, dice la Revelación que todo lo que viene detrás, y muy especialmente la muerte y resurrección de nuestro Señor Jesucristo, carece de sentido. Pero a mí esto alguien me lo tendrá que explicar mejor si es que en el Juicio Final hemos de entender todas las cosas. Los intentos que hacen San Agustín, o Tomás de Aquino, o incluso el Catecismo de la Iglesia Católica (que se limita en realidad a sentar la doctrina), me dejan bastante frio. Pero claro, soy filósofo, y es una deformación profesional intentar explicar lo que uno asume como verdadero. Y por más que un maestro una vez me conminó a no querer explicar lo que no entiendo, pues que voy a hacer un intento, esperando que los teólogos, que tampoco explican mucho, no me lo condenen como herético.

9. Las tres transformaciones de Nietzsche

Aconsejo a los que quieran entender qué es eso del pecado, más la lectura de Nietzsche que la de un manual de teología moral. Porque es el filósofo que más radicalmente ha pensado eso de que el camino hacia el superhombre, lo que quiere decir, de la auto-divinización, tiene su arranque en la rebelión contra el supuesto poder de un Creador omnipotente. Y casi emulando al Maestro que quiere sustituir, también se expresa en parábolas, en concreto en *Así habló Zarathustra,* en una alegoría llamada «de las tres transformaciones», en la que narra la historia de la voluntad, desde la obediente servidumbre a un Bien impuesto, hasta la libre creación de nuevos valores, pasando por la rebelión contra la autoridad que definía lo bueno y lo malo.

El camello, el león y el niño, son las formas que sucesivamente adopta la voluntad en la búsqueda de su cumplimiento. Primero la forma del camello: es la bestia de carga, paciente, perseverante, que asume como fardo riquezas extrañas, siempre de otro, que impone desde fuera el sentido de su marcha, también hacia otro sitio. Y así, el mundo, por el que va de paso, se le hace desierto. El camello representa lo que Nietzsche también llama el nihilismo europeo, que empezó con Sócrates, que

buscaba las definiciones de las cosas como un principio de inteligibilidad más allá de ellas mismas; que continúa con Platón, para quien el mundo en su materialidad temporal se convierte en falsificación y en algo que remite siempre a un más allá perfecto; y que se consagra en el cristianismo, que termina, dice Nietzsche, en un Dios que es el reverso negativo del mundo, el expolio devaluador de todo lo amable y natural que la vida ofrece en el tiempo. Dios, y la carga moral que su existencia significa, es, desde su infinita trascendencia, el Señor del desierto. Y para el camello, el sentido de su vida consiste en el infinito e imposible esfuerzo de alcanzarlo. Es como si al llegar al paraíso, Adán se hubiese dejado convencer por el Maligno de que, puesto que las cosas no son Dios y son respecto de Él lo imperfecto, entonces… ¡todo está fatal! Y encima hay ahora que recomponer lo que el Creador tan chapuceramente ha hecho. Y así la voluntad, definida por el servicio a un mandato ajeno, se siente mero porteador, esclavo, camello.

Hasta que de pronto descubre que esa instancia desertizadora, que impone los valores morales como un querer ajeno, es el puro reverso negativo del mundo que pretende devaluar. Los cristianos, por lo demás vulgarizadores de Platón para el pueblo, adoran —dice Nietzsche— a un Dios muerto, epitome mortificador de una voluntad de esclavos. Y entonces el porteador, con un rugido, vuelca la carga al suelo, y en medio del paraíso convertido en desierto se transforma… en el rugiente león que se rebela y lucha por su libertad. El león forma todavía parte del nihilismo; es la libertad contra el Dios de la nada. Su grito es un *«non serviam!».* Tremendo. Claro, desde la moral nihilista, esta rebelión que ejercita la voluntad en la transgresión, se ve como pecado: *«aversio a Deo, et conversio ad creaturas».* Pero ella se entiende a sí misma como rescate de lo valioso para el tiempo; del placer, de la bonvivancia. Es rebelión contra el inútil esfuerzo, al grito de *«carpe diem»*, ¡vive el instante! De pronto, convertida en león, la voluntad que se hace libre, descubre que lo que desde su misión porteadora le parecía un desierto, al volver su atención desde el Fin del camino a la perfección de lo inacabado, pues resulta… anda, que ese desierto era sólo el marco de sus orejeras, y que ella misma estaba más bien (de nuevo) en el paraíso. Eso sí, en un paraíso que ahora considera conquista de su rebelión. Y ahí, reconciliada con el mundo, al

descubrir que el fin está en todas partes, y que por tanto en medio del camino ya ha llegado, la voluntad se transforma en niño, y hace lo que los niños: jugar.

De la servidumbre, por la rebelión, al juego. Es la propuesta con la que Nietzsche, cual flautista de Hamelín, arrastra tras de sí a toda una cultura de Peter Pans, de cincuentones que venden su alma a quien les prometa eterna juventud, danzando por las discotecas mientras empiezan una nueva vida después del primer, segundo o tercer fracaso matrimonial, o profesional, o político. La vida como los juegos, siempre puede empezar; basta con tirar las fichas del tapete si vamos perdiendo, y ponerlas otra vez para intentarlo de nuevo. Y juego tiene que ser la educación, la política, el dinero. Especial candidato es el sexo, que desembragado de su función biológica, parece ahora un delicioso juguete. Pero lo son también los sentimientos, que van y vienen; y el mismo amor abandona los terrenos eternos del «siempre» para recrearse en el «ahora mismo». Ya no regala diamantes, sólo flores, que envueltas en celofán, con aspecto de escaparate y disponibilidad de mercancía, nadie pensara que se arrancaron de esa eternidad en la que crecían.

Y es que el juego es muy bonito, y divertido, generador de diferencias. De la Sabiduría de Dios nos dice el libro de los *Proverbios*: «yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia: jugaba con la bola de la tierra, gozaba con los hijos de los hombres» (8, 30 s.). Toda la creación es un juego divino, que llama a las cosas a ser lo que a Él le gusta: un mundo fantástico. Efectivamente como los niños: yo soy capitán pirata, y tú eres la princesa. Esta libre creatividad es lo que Nietzsche promete ahora a la voluntad rebelde. Por la que está dispuesto a pagar un alto precio: matar a Dios; para no seguirle el juego, y poder dictar las reglas del propio. Porque citando a Dostoievski, «si Dios no existe, todo está permitido»; cualquier voluntad se hace señora de la cancha, generando *ex novo*, sin compromiso, valores a golpe de arbitrariedad. Se hace artista, protagonista de la propia película: ¡qué divertido!

Nunca entendí muy bien por qué la Escritura llama al árbol prohibido «de la ciencia del bien y del mal». La serpiente tentó a la mujer diciéndole «seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». La condición para ello era desobedecer y comer esa fruta prohibida. Es misterioso, tanto más cuanto nos cuenta el

Evangelio que Jesús dijo a sus discípulos algo que todavía suena peor: «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt, 5, 48). De lo que podemos concluir que la esencia del pecado no es la *hybris* de los griegos: el deseo de inmortalidad, de gloria y perfección. No es que Dios se haya guardado la santidad como un terreno exclusivo y excluyente. La creación es, por el contrario, llamada a compartir de forma natural la gloria de Dios. Y eso era para los hombres el paraíso. Pero hay una esencial diferencia entre el mandato de Jesucristo y la tentación de la serpiente. A saber, que lo que el Hijo de Dios manda incondicionalmente como un imperativo, la serpiente lo somete a una condición: eso que Dios manda, el Demonio lo ofrece *si* el hombre desobedece. Porque sólo así su voluntad se sitúa más allá del bien y del mal, como origen de nuevos valores de diseño. No está obligada a querer lo que es bueno; no rige sobre ella el imperativo del deber: bueno es lo que ella quiere.

Se me ocurre entonces dos posibles interpretaciones de esa expresión «conocedores del bien y del mal», que deje a salvo la obviedad de que los primeros hombres sabían muy bien que «no debían» comer del árbol. La primera es lugar común: por el pecado el hombre inaugura en la naturaleza, de forma que con ella comienza la historia, la experiencia en conciencia propia del mal moral. No ya de la insuficiencia creada, de la distancia que separa a la criatura del Creador, de eso que hemos llamado la esencia «subjuntiva» del mundo y que constituye el mal físico. Más bien surge ahora un mal que ya no es inocente; que desfigura como culpa lo que era mera insuficiencia e imperfección. El hombre se expone en el pecado, más allá de la generación y corrupción naturales, a una muerte distinta, más radical: a la perversión «definitiva» y «definitoria», como mal que afecta a la misma raíz de su voluntad.

Pero me atrevo con otra interpretación, admitiendo su carácter experimental e hipotético, que requeriría unos recursos exegéticos de los que obviamente carezco. Porque el verbo «conocer» —y reconozco que no conozco si la traducción habitual mantiene la consistencia de los términos hebreos— se usa en la Biblia de forma muy diferente al uso por así decir «contemplativo» que tiene en la tradición greco-latina en que nosotros nos movemos. Tiene una carga mucho más activa, por así decir «potente»; e incluye en su campo semántico el acto sexual como

origen generador de estirpes. La tentación de la serpiente se haría así mucho más inteligible: «seréis como dioses, señores (conocedores) del bien y del mal»; definidores arbitrarios del espacio moral, diríamos ahora de forma mucho más pedante. De este modo arrimamos la tentación condicional de la serpiente a la propuesta de Nietzsche, a la vez que la separamos del mandato imperativo de Jesucristo. El carácter absoluto e indisponible del Bien, que es el Padre celestial cuya Perfección hemos de intentar realizar en nosotros, queda a salvo. «Dios quiere dioses», hemos dicho ya citando a Novalis. Mientras que la voluntad pecadora se diviniza arbitrariamente a sí misma precisamente en un «contradios».

Curiosamente, la posibilidad del pecado viene dada por el mismo bien creado, por la perfección que las cosas ya tienen en sí mismas. Platón lo cuenta muy bien en el *Fedro:* es la belleza como huella sensible en las cosas de su perfección («perdida», diría Platón; «todavía no realizada del todo», corregiría Aristóteles) lo que despierta en nosotros el amor, que es entonces recuerdo de lo divino, o fuerza que como «buena voluntad» acompaña trabajosamente al mundo hacia su plenitud. La belleza, descubriendo lo divino en ellas, hace a las cosas «adorables». Pero todo depende ahora de que esa amante afirmación del mundo quede abierta hacia la definitiva perfección que en la suya propia las cosas sólo recuerdan, anuncian o prometen. Y esta conexión con la trascendencia es lo que el pecado destruye en su raíz allí donde, apoyada en su dinámica y sólo relativa perfección, la voluntad declara «absoluto» el bien que era sólo relativo y estaba aún pendiente de realizar. Al comer del árbol del bien y del mal, Adán y Eva declaran el paraíso como obra concluida, y lo inauguran por así decir en nombre propio, asumiéndolo en la transgresión como resultado de su arbitrario poder.

Y con ello se acabó la magia; se fundieron los plomos de la creación. Los caballos volvieron a ser ratones, calabaza la carroza; y de la princesa del baile, corriendo de vuelta a ser fregona, sólo quedó un perdido zapato de cristal. Sin su referencia relativa al Garante de toda perfección, el paraíso que la voluntad quiere ahora salvar como suyo en rebelión contra Él, se convierte en lo que ya Platón advertía que era: falsedad y engaño. Porque la belleza que lo hacía adorable, era sólo reflejo de la perfección que la voluntad ha traicionado. La amante resulta

«mujer fatal». Más literal: la graciosa y atractiva desnudez con la que se movían los dos por el divino territorio, tantas veces pintada por artistas, es algo que ahora les da vergüenza. ¿Cómo, si es ahora cuando hay pecado en sus ojos? ¿Cómo es que se vuelven castos y pudorosos? Pero que va, no es por eso: la desnudez pierde toda su idealidad y desciende a eso que se ve en las playas nudistas, o si no frecuentamos esos ambientes, en lo que la inmensa mayoría de los mortales vemos en el espejo al salir de la ducha: en algo impresentable, que merece ser cubierto por el albornoz más próximo, y en su defecto por un taparrabos de hojas de parra.

10. Lo «original» del pecado, o del lado oscuro de la fuerza

No vamos a agotar aquí el problema del pecado. Dejamos de momento de lado los aspectos antropológicos, existenciales y culturales, incluso religiosos, del problema moral. Nos interesan más bien sus connotaciones ontológicas, en cierto sentido metafísicas; muy concretamente la cuestión que San Pablo plantea en su carta a los Romanos de cómo por un hombre llegó al mundo el pecado y con él la muerte. De un modo misterioso, el pecado de Adán afecta a la humanidad que es su descendencia. Como dirían los alternativos, partidarios también de una solidaridad genérica o de una fraternidad universal: «Adán y Eva somos todos»

Desde el primer momento esto plantea un problema teológico oscilante entre el optimismo de Pelagio y el pesimismo agustiniano que luego asumirá Lutero de forma aún más radical. Pelagio dice que el pecado de Adán afecta al género humano algo así como el mal ejemplo que da a su descendencia un padre borracho que se jugó a las cartas el patrimonio familiar; pero cuyos hijos, más aún hijos de Dios, siguen siendo buenos (si quieren), ahora encima con la, ciertamente más difícil, misión histórica de salvar al mundo del original desastre familiar. Para San Agustín las cosas no son tan fáciles. El pecado afecta a la raíz misma de la naturaleza humana, de modo que los herederos de Adán ya no somos iguales a lo que Dios originalmente creo en él. En concreto nuestra voluntad deja de ser «buena voluntad», y de estar regida por el bien último que Dios quiere para nosotros.

En su lugar aparece la concupiscencia, que afirma el bien, no en su carácter trascendente, sino en la particularidad de las satisfacciones que la naturaleza ofrece en su inmediatez. El bien pasa a ser el placer que proporciona la satisfacción de necesidades naturales, cuando si tenemos hambre comemos, o encontramos abrigo si pasamos frio; o cuando la sexualidad se descuelga de su última intención biológica y termina siendo un instintivo ejercicio, etc. Nos olvidamos de la Perfección, y nos conformamos con perfecciones que, como flores arrancadas, se marchitan descolgadas de su *Entelékheia.* Y así, el hombre deja de ser guía de la naturaleza, su cultivador y conservador, y convertido en cazador-recolector, pasa a ser un animal más, que no la domina sino que es dominado por ella. La cultura ya no es «domesticación» reflexiva, y se hace mero instrumento de supervivencia: es una forma viable de ser los salvajes que en el fondo somos.

Lutero, y tras él toda la tradición protestante, radicaliza este planteamiento. El pecado ha pervertido a la naturaleza en su misma raíz, lo que no sólo nos debilita para el bien, sino que directamente hace pecaminosas las tendencias naturales. La consecuencia es lo que en el ámbito filosófico describe Hobbes como «estado de naturaleza», en el que impulsado por sus instintos el querer humano busca en el placer su inmediata satisfacción, que se realiza de modo sensible en el ámbito exclusivamente corporal. Exclusión que no es adverbio de estilo; porque para esa voluntad así materialmente definida, no hay ya más bien que el propio, con exclusión del ajeno. Placer y dolor son sólo los míos; y los tuyos son inversos. En ese entorno natural Caín se muestra como auténtico heredero del Adán que pecó; y la naturaleza se hace entorno homicida en el que, citando a Plauto, «el hombre es lobo para el hombre»; *«and the life of man* —concluye Hobbes—, *solitary, poor, nasty, brutish, and short»*. Ya sabemos: sólo un poder absoluto y extrínseco a los naturales impulsos humanos, un Leviatán establecido originalmente mediante irrevocable contrato (más o menos la Policía), puede salvarnos de nosotros mismos. Lo mismo piensa Lutero: la salvación viene de fuera, de un Evangelio en el fondo ininteligible, y solo la ciega confianza en él nos redime de nosotros mismos. Y Calvino lo radicaliza aún más: la voluntad de Dios, en un decreto de predestinación, es lo único que puede salvarnos del natural

curso en el que la nuestra indefectiblemente nos llevaría a la eterna condenación.

Entre estos dos extremos: naturalista optimismo pelagiano y voluntad perversa protestante, la exégesis católica, busca un término medio, que no deja de tener sus dificultades. Distingue el pecado como culpa de la que la libertad es responsable, del pecado como daño; para decir a continuación que es éste, no la culpa, lo que Adán y Eva transmiten a su descendencia, debilitada para el bien, si no inclinada al mal, y necesitada en cualquier caso de una regeneración que abre así paso a una teología de la redención.

Pero, una vez más, yo eso me lo creo, pero no lo entiendo; por lo menos no como habitualmente se explica. Con nuestros actuales conocimientos de genética tendríamos que admitir algo así como una mutación a la vez irresponsable y pecaminosa, que se transmitiese en la dotación cromosómica de los descendientes de Adán y Eva. Difícil.

Permítaseme de nuevo otra hipótesis. Dios hace buenas todas las cosas, de modo que siguiendo su naturaleza cumplen, en la medida de lo posible para entes imperfectos, el fin propio y el de la creación en su conjunto. Con la aparición del hombre emerge, como imagen de Dios, no ya la libertad, que está originalmente ínsita en la naturaleza, sino la reflexión que hace a la acción libre, no en el despliegue inmediato de la tendencia natural, sino como resultado de un proceso efectivamente reflexivo por el que esa acción se sigue de una deliberación. Una bellota, situada en un entorno natural que lo permite, germina por sí hacia la encina que originalmente es y quiere ser. Lo mismo ocurre con un ovulo humano fecundado, con un recién nacido, con un niño; hasta que poco a poco el niño reproduce en sí la imagen de Dios por la que se hace capaz de controlar racionalmente su propio desarrollo. Este bucle reflexivo que es la «deliberación», tiene enormes ventajas frente a los instintos naturales, y permite una explosiva proyección, por así decir exponencial, en las capacidades perfectivas de una naturaleza que ahora pasa de la evolución a la historia. Y lo que es más importante, el hombre puede recoger en ese bucle reflexivo en el que se hace explícito el espíritu, a la totalidad de la naturaleza, asumiéndola en el proyecto de su propia realización (*su* del hombre *y* de la naturaleza misma). Es lo que hemos llamado *dominio* y *domesticación*, en

la que el hombre mediante el trabajo acoge esa naturaleza como propiedad; se hace responsable de ella, como lo que el Creador le confía. La Fuerza creadora que origina, por así decir nos echa a andar, y ahora, sin dejar de acompañar, nos deja solos seguir el propio impulso. Se hizo así en la creación la luz de la libertad racional.

Es algo al alcance de cualquier experiencia familiar: de pronto el niño se saca el carnet de conducir y ya puede llevar a la abuela al médico; las posibilidades familiares se multiplican. Lo mismo cuando el hijo del dueño asume responsabilidades en la empresa, o el lugarteniente toma el mando de un cuerpo de ejército. Pero con la proliferación de la libertad reflexiva, el padre, el empresario o el comandante en jefe, empiezan a asumir riesgos. Las cosas pueden salir mal, y no por los imponderables externos que cabe esperar en la misma naturaleza del negocio.

Y ahora viene el punto clave: con la libertad así entendida aparece, *aun antes de cualquier culpa,* la posibilidad del mal moral. Tiene que ver con la esencial imperfección de lo perfecto. Llega un momento en que el Padre no se puede reproducir con toda su infinita plenitud en los sujetos que ahora ocupan su lugar. Más terrible: Dios encomienda el perfeccionamiento de la obra creadora a voluntades que tienen ellas mismas pendientes la tarea de su acabamiento; y que por eso *pueden* ahora hacerse malas. Igual como el lugarteniente puede ahora pasarse al enemigo, con todo el cuerpo de ejército que se le había encomendado. Se trata de sujetos que, por deber hacerlo libre y reflexivamente, ya no hacen el bien o el mal sin más, sino que ahora tienen que *ser* buenos, *porque* tienen *en sí*, como potencia efectiva, la posibilidad de *ser malos*. Y el bien o el mal que se *es*, tiene ahora que ver con, pero es diferente de, el bien o el mal que se *hace*.

No es que quiera darle a George Lucas, el de *Starwars,* más autoridad que al *Génesis*, pero hay que reconocer que eso del «lado oscuro de la fuerza» está muy bien traído, quiero decir, la expresión. El mal moral no es una impotencia o debilidad, es el resultado del poder de quien, sin serlo, debe hacerse igual a Dios, porque ya es su semejante. Sin embargo, si queremos ser precisos, dicha expresión sería, pienso, herética. La Fuerza no tiene lado oscuro, es luz infinita. Schelling, en una por cierto muy

oscura obra titulada *Tratado sobre la esencia de la libertad humana*, se mete en un lío horroroso al intentar hacer una génesis del problema del mal a partir de la misma Esencia divina (Está bajo el poder del principio spinoziano según el cual toda determinación es negación, por lo que un Dios sin negatividad sería para él, también para Hegel, una insipidez metafísica.). Lo que es una barbaridad, porque, como *Entelékheia* pura que es, en Dios no hay negatividad ontológica alguna. Ni Dios lucha consigo mismo, ni se conquista dejando atrás nada.

Pero otra cosa es la imagen de Dios que es el hombre (o antes el ángel). Por seguir con tonterías, se trata de un dios menor, zascandil y sobre todo con tendencia a la insensatez. Pero ciertamente, la idea que transmite el *Génesis* de una inocente Eva y un calzonazos Adán engañados por un bicho, nos deja fuera algo esencial, que es el abismo que al hombre (y a Dios también de algún modo) se le abre, al asumir la misión que el Creador le encomienda. La conciencia humana es luz que emerge de las sombras desde una naturaleza abismal. Y entonces, la serpiente, el Maligno, tampoco aparece en escena como un extraño; no estaba por allí, ni salió al encuentro de los hombres, sino que de algún modo les hacía compañía. Y es que el Demonio, al fin y al cabo también espíritu, es de alguna forma nuestro hermano mayor. Por eso, a Adán y a Eva no los engañó nadie. Cayeron en la tentación, que no es lo mismo. Se dejaron ganar por el lado oscuro de su propia perfección, a saber, en la pretensión de, puesto que eran perfectos y creados a imagen de Dios, matar en sí al Padre, y hacerse dioses… sólo con desobedecer. Y así se hicieron malos, que quiere decir, pretendidos señores en su arrogancia del bien y del mal. Frente al *quis sicut Deus?* que la tradición atribuye a san Miguel, paladín de Dios, príncipe de la milicia celestial; optaron con un *non serviam!* por el «lado oscuro», siguiendo a quién les ofrecía tan fácil, rápido y arrogante fin de su tarea; a aquel *Lucifer,* ahora reptante, pero que antes del tiempo había sido el más perfecto reflejo de la luz de Dios. Será un mito, destilado en la tradición cristiana a partir de leyendas antiguas, pero una historia tan bella y terrible a la vez, tiene que ser verdadera.

¿Y luego? Pues eso, que ahí se jodió el Perú. Con el primer pecado en la tierra que seguía al ya cometido en el cielo angélico,

toda la creación, que culminaba en la conciencia como en el cierre reflexivo, luminoso, que Dios había encomendado al hombre, quedó herida en su misma raíz que es el espíritu al que fue confiada. Y en su paso a la historia, la naturaleza se torció, se desfiguró. No volvieron las tinieblas, porque el Creador no quiso ni podía en el cielo renegar de su obra ya acabada; pero la tierra se cayó del paraíso que Dios quiso que fuese. Quizás puso unos ángeles que guardaran sus puertas para que no volviesen, pero no hacía falta, los hombres, todos ellos Caín y Abel, corrían lejos de Dios matándose entre ellos o huyendo unos de otros.

Stevenson también da con la clave: Dr. Jekyll y Mr. Hyde representan la dualidad esquizofrénica, la profunda contradicción del pecado, que ya en el origen de la historia se hizo genérico antes de ser personal; pecado que ya no es insuficiencia sino perfección pervertida. ¿Quién no ha sentido dentro de sí que, al fin y al cabo congénere de Caín, es bien capaz de matar a su hermano, de deshacerse del hijo de sus entrañas, o de llevar antes de tiempo a la tumba al padre que le dio el ser? Y aquí tiene razón Lutero y la tradición protestante: no es un mero debilitamiento de la voluntad, ni siquiera, aunque tenga que ver, una ingobernable concupiscencia. Algo hay en nosotros de malicia original que intenta hacer del bien y el mal una elección arbitraria. Y valga en este sentido el dicho popular: «como el rascar, todo es empezar». En una ceguera que cada vez más confunde el fin último con las satisfacciones inmediatas, la voluntad se refuerza en esa tendencia original a la decisión arbitraria que llama bueno a lo que nos aparta de esa plenitud. La actividad del hombre se hace entonces regresiva, y mientras se destruye a sí misma va llenando el mundo de mala voluntad. Esta se expande, hasta convertirse en el odio que engendra desde sí todas las cosas. Y al final de un proceso no muy largo, la voluntad, que era afán de vivir, se convierte en cultura de la muerte, en mero agente de la lucha de todos contra todos. Y entonces lo dice Segismundo en la cueva: como conciencia que asume en sí el curso del mundo, somos culpables antes de nacer, de todos los males que —lejos del designio creador que por nuestra culpa se queda sin cumplir— hace ese mundo al ir rodando.

Capítulo IV

CREO EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO

DE LA SALUD A LA SALVACIÓN

1. El Cristo de la fe y el Dios de los filósofos

«En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios…, y sin Él nada se hizo». Así empieza el Evangelio de San Juan. No voy a entrar aquí en los problemas de autoría que plantea este Evangelio y especialmente su *Prólogo*, que podría ser un himno preliminar destinado al uso litúrgico. La atribución al «discípulo amado» del Señor, parece que se sostiene sin más problemas que los que se quieran buscar. También considera la tradición que sería la obra de un Juan anciano compuesta en torno al año 90. Pero lo que a mí, con mi *background* filosófico, me llama la atención es que si los cinco primeros versículos se hubiesen encontrado sueltos en un papiro perdido, fácilmente se hubiesen podido atribuir a alguna escuela filosófica griega, de influencia peripatética (no se habla de emanaciones descendentes), con matices neoplatónicos (sí del protagonismo del *Lógos*), y reminiscencias presocráticas (porque está poco elaborado epistémicamente, y más bien tiene el tono poético y un tanto oscuro que nos recuerda a algunos fragmentos de Heráclito). No es que esto sea desconcertante. La influencia de la filosofía griega en las comunidades judías de la temprana diáspora helenística, en Alejandría por ejemplo, se hace evidente por ejemplo en *El libro de la Sabiduría;* y no es de extrañar que san Juan en su larga vida hubiese dejado atrás la sencillez de un pescador de Galilea y se hubiese habituado a los modos de expresión que eran ya moneda común —culturilla filosófica— en esa *paideia* helenística de la que sin mayor problema participaban las primeras comunidades cristianas de Asía Menor. No tiene nada de particular, salvo la llamativa naturalidad con que el autor recurre a esos por entonces ya tópicos filosóficos griegos, para fijar en una incipiente «dogmática» opiniones que el hagiógrafo considera esenciales en su Evangelio: ni más ni menos que la divinidad de Jesucristo.

Pero esta temprana síntesis de evangelio y filosofía sí ha sido cuestionada en los últimos tiempos. Como ya vengo señalando,

la teología más reciente se ha visto muy influida, directa o indirectamente, por Karl Barth, más en su estilo de pensar que en los contenidos concretos de su dogmática. No se trata de una cuestión de ortodoxias. Lo que Barth tiene de neo-luteranismo frente a la teología y sobre todo la praxis del protestantismo liberal germánico (la Iglesia se había convertido en una institución más, ilustrada y funcionarizada, del *Obrigkeitstaat* Bismarckiano), conduce a una restauración cristo-céntrica del discurso teológico, que debe ser esencialmente receptivo de la palabra de Dios, de una Revelación que se materializa en la Escritura. Jesucristo en la historia es fundamentalmente *kerygma,* irrupción vertical, presencia de lo absoluto e indisponible, conmoción que exige reverencia. Y también reflexión, porque, no se entienda mal, Barth no es un irracionalista que pretenda reducir la verdad revelada a «trance» pentecostal. Esa irrupción histórica ha de ser asimilada en una doctrina definida en términos de ortodoxia. Y así Barth es el gran renovador de los estudios patrísticos, y su obra termina en una monumental «dogmática», que es cumbre del pensamiento occidental. Pero en ella se busca, dice Barth, no la *analogía entis,* sino una *analogía fidei;* no comprender las cosas, sino entender esa fe para la que el paradigma no es —digámoslo con la caricatura usual— el Primer Motor aristotélico o el *Ipsum esse subsistens* de santo Tomás, sino Jesucristo, Dios y hombre verdadero, que entregó su vida por la salvación de los hombres.

Insisto en que no se trata aquí de la natural tensión entre catolicismo y protestantismo. Por eso no es escandaloso que en torno a la Guerra Mundial, tras el fiasco «modernista» de principios de siglo, los teólogos católicos, que pese a todas las cautelas seguían buscando una renovación intelectual de su oficio, mirasen por encima de los Alpes, y sobre todo al otro lado de Rhin, para interesarse por la metodología Barthiana. *De vuelta a…* el Dios del Horeb, al Cristo del Evangelio, a la fe de los primeros cristianos, y a la doctrina de los Padres de la Iglesia. Se trata ciertamente de esclarecer intelectualmente el contenido del Credo. Pero ese camino, más explícitamente para los autores católicos, viene *de vuelta de*… una teología escolástica, en la que lo interesante en Tomás de Aquino era —pensemos en la sugestiva obra de C. Fabro— lo que en él se podía salvar de su observancia aristotélica. La deriva de este movimiento —*nouvelle théologie,* lo

llamó con intenciones defensivas el P. Garrigou-Lagrange—, con ramificaciones en Flandes, Francia, Baviera y Tirol, y con estrechas, aunque no exclusivas, relaciones con la Compañía de Jesús, es sinuosa, a veces dramática, y no permite una fácil clasificación con etiquetas. Va desde la abierta heterodoxia de Hans Küng o Edward Schillebeeckx, pasando por la ambigüedad de Karl Rahner, hasta llegar a la sólida teología de Von Balthasar, Danielou, De Lubac o Ratzinger. Y ni siquiera es así de fácil, porque en cada uno de estos pensadores, de larga y productiva vida intelectual, se suceden etapas de significaciones diferentes.

Por glosar al entonces teólogo Ratzinger: es cierto que la opción del primer cristianismo por el Dios de los filósofos, salva a la fe de lo que él, siguiendo a Tertuliano, llama la religión de la costumbre, que quiere decir, de una religiosidad étnica o política, cuando no mistérica y orgiástica, gnóstica, que era, en sus múltiples variantes la propia de aquel mundo greco-romano; y que rápidamente los Padres de la Iglesia descartan bajo el genérico rotulo de «paganismo». Pero es cierto también que la filosofía es, piensa Ratzinger, irreligiosa. Dicho de otra forma: tiene que ser revitalizada por la fe, porque, de otro modo, el Dios que se muestra a la reflexión es un Ente que «esencialmente sólo se relaciona consigo mismo», y que consiste en ser «puro pensamiento» (Cf. *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntis*). Y el Altísimo, Yahvé —cita Ratzinger a Pascal—, es «Fuego: el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, y no el de los sabios y filósofos». Sobre todo, añade el teólogo, es el Dios del amor y la misericordia.

Pasamos en este capítulo, siguiendo el Credo, después de considerar al Dios Uno y Creador, a hablar de Jesucristo, ciertamente Dios, pero especialmente hombre verdadero, que nació, murió y resucitó; y del que personalmente nos declaramos discípulos cuando nos llamamos cristianos. ¿No llega entonces la hora de dejar de lado el discurso filosófico, al menos el estrictamente metafísico, para dejarnos llevar por la fe de los primeros, por la tradición de los Padres (no todos duchos en argucias dialécticas), y sobre todo por la vivencia de la fe, de la esperanza y del amor? Y además, dicho con remoquete, ¿no ha llegado la hora de que la filosofía deje de ser la criada mandona que siempre ha sido, para dejarse ilustrar por la señora a la que dice servir, que debe ser la fe?

Teniendo a favor de esta propuesta a la ya larga tradición teológica de los últimos 50 años, que remite a ciertamente sabios y en muchos casos santos peritos conciliares del Concilio Vaticano II, uno debe ser cuidadoso en su discrepancia, y recurro a la más cortés y suave de las expresiones inglesas: *I beg to differ.* Primero porque voy intentando mostrar que el Primer Motor de Aristóteles, el *Ápeiron* de Anaximandro, el *Pneuma* de Anaxímenes, el *Logos* de Heráklito, y no digamos el *Ipsum esse subsistens* del de Aquino, poco, más bien nada, tienen que ver con el *«ganz ins Mathematische zurücksenkende Gott»* (El Dios que se disuelve en matemáticas) que, como Dios de los filósofos, Ratzinger quiere contraponer al Dios del Horeb. Ni siquiera el Absoluto hegeliano. Y para oponerlo al *God who cares,* habría que interpretar en el peor de los sentidos posibles el Dios que aparece en la *Teodicea* de Leibniz, cargando mucho la mano en la metáfora del relojero. Sólo Spinoza y los más radicales deístas del XVIII podrían encajar en este cuadro de una onto-teo-logía irreligiosa.

Pero es que esto de la filosofía, la *analogía entis* a que se refiere Barth, tiene la molesta costumbre de ser escurridiza, y volver siempre a colarse en cualquier expresión del pensamiento que quiera, ya sea mínimamente, darse cuenta a sí mismo de su discurso. Y cuando se la echa por la puerta, vuelve a meterse por la ventana. No pocos teólogos que querían liberarse de la escolástica, han terminado repitiendo slogans marxistas, existencialistas, personalistas, sólo que a un nivel reflexivo que, lejos de la gran tradición argumental, ha descendido muchos escalones. Y es evidente que no me refiero a von Balthasar, De Lubac o Ratzinger.

Y aun peor, la fe que no se fía de la filosofía, si por un tiempo sigue siendo por inercia teología, se rinde, por el lado científico, a la tiranía mucho más férrea de la filología. Y huyendo de hipóstasis, naturalezas y trans-substanciaciones, termina en extasis ante el papiro P52. Y si no, apelando por el lado religioso a la vivencia, esa teología acaba en homilética, en discurso edificante para convencidos, o a lo sumo en proselitismo sentimental que ante la incredulidad sólo puede argumentar en la forma de un «ven y lo verás». Y terminamos todos como Godot esperando al *kairós,* renunciando, no sé si a la apologética, pero ciertamente a la apología de la fe en el ámbito lógico (de *Logos,* que es diálogo) del espacio público.

Pero volvamos a ese grandioso comienzo del Evangelio de san Juan para llamar de nuevo la atención sobre la naturalidad con que la fe se expresa por medio de una *paideia* filosófica compartida con las *gentes*. No hay la más mínima desconfianza, ni apariencia alguna de un contrato notarial entre partes recelosas. Esto no va de «tú me salvas del caos sentimental gnóstico, pero no dejo que me 'objetives' el dichoso *kerygma*, porque aquí la sacralidad es mía». Y menos se trata de un contrato de servidumbre, que sería nulo de pleno derecho. La expresión *«ancilla teologiae»* es muy desgraciada. De hecho, lo que casi se percibe en los cinco primeros versículos del Evangelio de san Juan, es que filosofía y Revelación estaban llamadas a entenderse, si es que lo que ocurrió entre ellas no fue amor a primera vista. *«Philosophia amica theologiae»* sería un mucho más justo título, y por supuesto viceversa. Clemente de Alejandría podría muy bien haber acuñado esta expresión.

Vamos a ver, no se trata de que después de la lectura del libro XII de la *Metafísica*, uno se vea llamado al aleluya (por lo mismo que tampoco está obligado a decir amen). Y además, como señala el Estagirita, la amistad tiene mucho que ver con una tarea común a la que los amigos aportan facultades diferentes; y es incluso posible que como en todas las parejas surjan recelos posteriores.

La Revelación aporta la seguridad del testimonio que el Hijo, muerto y resucitado, da del Padre. Amen. Pero la filosofía no se limita a fijar conceptualmente esa revelación; no se trata sólo de «pensar» la fe, en el sentido de entenderla por medio de una objetivación epistémica. Eso lo puede hacer un censor del Santo Oficio, pero no es filosofía, que más tiene que ver con acoger un discurso, en este caso revelado, según el modo reflexivo de nuestra humanidad, como sujetos libres que están por todo otro sujeto (crean ahora o no); tiene que ver con la relevancia intersubjetiva de cualquier discurso que quiera ser verdadero. Y esto en modo alguno empobrece la experiencia bíblica, sino que por el contrario la llena de matices, y sobre todo, permite que la convirtamos en expresión, además de Dios, de nosotros mismos. Y ahí es donde decimos «creo», sin que ello sea mera repetición de lo que nos han dicho que digamos, o creemos que tenemos que decir. La Revelación va de testimonios, pero es la filosofía la

que hace de los oráculos significaciones. De otra forma la Revelación termina, ni siquiera en el asombro, sino en la «estupefacción» o directamente en la «estupidez». Podemos enseñar a rezar a Aristóteles —«¡anda, si era eso!», diría, pensando en lo que él llamaba *theorein*—, pero él nos enseña a seguir siendo nosotros mismos cuando lo hacemos. Sin filosofía le revelación ni siquiera se cumple, porque sin sujetos ante los que Dios se muestra, como sujetos finitos pero que a imagen de Dios intentan aclararse, no hay desvelamiento, no hay *alétheia*, no hay verdad. Y eso, junto a camino y vida, es lo que Jesús ha venido a ser. Verdad para los hombres, porque como el Verbo ya lo era antes para Dios.

2. La teología trinitaria, o por qué es bueno ser diferente

Por eso, nosotros a lo nuestro. Y ahora que queremos hablar de lo que significa que Dios es trino además de uno, vamos a empezar dando un rodeo por lo que decía Empédocles de Agrigento, aquel de quien dicen que terminó por arrojarse al Etna.

Uno de los problemas que enseguida se plantea la filosofía griega, es de dónde sale el Dos. Esto es, la fractura del Uno que introduce en lo real la «diferencia». Esa diferencia es un hecho empírico constatable en nuestro conocimiento del mundo. La naturaleza, lo que nace y muere, es diferente, diversa. De hecho, el *logos* filosófico surge allí donde el pensamiento reduce, reconduce, esa multiplicidad natural a una unidad original, al *arkhé* de dónde todo procede; y este principio, siendo uno, es lo que nos permite pensar esa naturaleza. Porque pensar es eso, decir lo múltiple como uno, y «comprender» esa multiplicidad como despliegue de un sentido. Por eso el pensamiento es *re-flexión:* vuelta a un origen que es a la vez pensamiento y ser. Encantado con ese juguete lógico recién descubierto, Parménides se pone a decir tonterías: que ser y pensar son lo mismo; que en su sentido inteligible todas las cosas son una; y que esa unidad a lo que todo se reduce es indivisible, perfecta (esférica, dice), uniforme; y por supuesto inmóvil. La diferencia que en las cosas percibimos por los sentidos es un error, pura apariencia; y lo mismo lo es que empiecen a, y dejen de, ser. Tras el movimiento va el tiem-

po: otro error. Como es un error la vida que aferrada a la apariencia se mantiene en la vana pretensión de ser distinta. No hay más ab-soluto, *horistón*, que el Ser.

Eppur si muove!, dicen que dijo Galileo cuando le obligaron a abjurar del movimiento, en este caso del planeta Tierra. Pero podríamos poner la frase como lema de la filosofía alternativa que frente a Parménides siempre quiso defender los derechos cognoscitivos de la observación empírica. Desde entonces el pensamiento filosófico va dando bandazos, porque por otra parte lo que el Eleata dice, pues eso, que tiene razón, sentido intelectual. Y entonces, si, como hemos de pensar, todas las cosas son una, ¿de dónde sale que sean dos, tres…, innumerables? ¿De dónde surge la diferencia?, ¿cómo es que lo que es uno, deja de serlo, se niega a sí mismo, y pone su propia diferencia?

Desde el principio pensaron los griegos, y en eso seguían dando la razón a Parménides, que, fuese o no error cognoscitivo, en este *passage à deux* había, por pasarnos ahora al anglicismo, *«something fishy»*. El origen de la diferencia tenía que ser algún tipo de des-principiación, de «caída» o descenso. Digámoslo ya, algo malo. Y pusieron el origen de la naturaleza en un error, ahora no gnoseológico sino moral: la diferencia que nos separa del origen, que lo niega en nosotros y hace surgir en la naturaleza una multiplicidad de esencias, es el mal; un mal que se expresa en la voluntad de querer ser diferente; mejor, que surge de querer afirmar esa diferencia en un nuevo absoluto que consagra la separación. Es extraño que la tradición moral, más oriental que judeo-cristiana, aunque también ésta, haya interpretado, o más suavemente, haya tendido a interpretar, esta diferencia como el origen mismo del mal moral. Se trataría de un pecado que es aún más original que la historia (que el de Adán y Eva), y que descubre el «lado oscuro» en la raíz misma desde la que todas las cosas comienzan a ser. No ya el hombre, la misma naturaleza es en su origen mala cuando quiere ser diferente.

Empédocles de Agrigento, siciliano él, es el que desarrolla esta primera ontología del pecado. El origen de la diversidad por la que pasamos de la unidad del principio a la *dis-tracción* natural, es la negación en nosotros de esa unidad; negación, dice, que tiene el nombre mítico de *Eris* (forma más arcaica de *Ares*), que solemos traducir como discordia u odio. También lo había dicho Heráclito: frente a la unidad original del *Logos*, la guerra es la

madre y reina de todas las cosas. Todo lo que es en la diferencia, lo que pretende ser absoluto en la distinción, se afirma a sí contra todo el universo y especialmente contra el principio. Una vez más: «seréis como dioses», en guerra, primero contra Dios y luego contra todas las cosas (pero al final también contra uno mismo).

Ahora podemos resumir. Al querer afirmarse como diferente frente al principio, la voluntad, no solamente entra en una tensión destructiva con todo lo demás, sino que se alza contra su mismo fundamento original, y así —en el pecado está la penitencia— termina en el desfondamiento de sí. La parábola del hijo pródigo suena no tan de lejos, porque en ese vaciado del Padre en el hijo, convertida en miseria la herencia arruinada, la auto-afirmación se hace ahora anhelo del principio perdido. La discordia se transforma en recuerdo del origen. Eso es el *eros:* afán reflexivo por volver. Empieza así, dice Empédocles, la vía de la «purificación». La naturaleza tiene que negar en sí, como el egoísmo que es, esa pretensión de ser absoluta que la separa del principio. Ese camino de vuelta, deseo de dicho principio, es negación en nosotros y en todas las cosas de la diferencia que rompe la armonía solipsista del Espíritu, que sólo se regenera por un amor que es a la vez aniquilación de las diferencias. El antiguo mito de la regeneración por el fuego se hace realidad en una moral de la voluntaria auto-aniquilación: Empédocles se hizo Dios, volvió al origen, arrojándose al Etna. Quizás así se aclare el texto, múltiples veces ya citado, de Anaximandro: «de dónde todo procede allí tiene todo que volver, pues todas las cosas deben unas a otras justicia según el orden del tiempo». O abreviado: «polvo eres y al polvo has de volver»; esa es la penitencia por la injusticia que originalmente provoca una existencia diferente. De este modo, la pretensión de ser aire, espíritu, se rinde en la victoria de los otros elementos; de vuelta a la tierra en la inhumación, al fuego en la cremación, y al agua los marineros. Es la victoria del nihilismo.

Naturalmente cualquier lector que se mueva en la tradición moral cristiana sentirá un íntimo rechazo de este planteamiento moral anti-naturalista. Pero con cuidado, porque es verdaderamente «íntimo» y afecta a esa tradición en su misma raíz. Ni siquiera vale desembarazarse de la inquietud apelando a posibles «errores o exageraciones rigoristas». Es más serio que todo eso:

la definición del pecado como *«aversio a Deo et conversio ad creaturas»*, especialmente *«ad seipsum»*, está, de un modo que no es fácil de obviar, en la entraña misma de nuestra autoconciencia moral. Lo que nos obliga a entender de vuelta el camino de la *«conversio»* como *«aversio a creaturis et a seipso».* Lo dejo aquí sólo apuntado: hay un pecado original propio de la naturaleza; y hay otro (o la otra cara del mismo) que es propio de una moral que se ofrece como redención autodestructiva. Y la senda de la salvación no es desandar por el uno el camino que se recorrió por el otro. Volveremos.

Esto es un desvío lateral, porque queríamos hablar de la Trinidad. Dicen los Padres que se trata de un misterio revelado; al que la razón humana no hubiese llegado por sus propias fuerzas. Los filósofos neoplatónicos se acercan a él, sin embargo, para desarrollar una doctrina de las emanaciones divinas (el Uno, el Logos, y el Alma del Mundo). Y qué duda cabe que a través de Orígenes ello contribuye a definir el marco conceptual en el que los Padres Capadocios van a desarrollar la teología trinitaria. Doctrina, por cierto, de una monumentalidad intelectual tal, que desde el siglo IV nunca ha vuelto a ser discutida (la última herejía trinitaria es la de Macedonio).

Pero el neoplatonismo es una filosofía sincrética que probablemente recoge ya influencias anteriores del trinitarismo cristiano, claramente asumido desde el principio de la predicación apostólica (por ejemplo en el *Prólogo* al Evangelio de San Juan) pero todavía poco desarrollado doctrinalmente. Sin embargo, confluye sobre el neoplatonismo (a través de Filón de Alejandría) la idea judaica de la absoluta e incomprensible trascendencia del Altísimo, que hace necesarias esencias intermedias, a través de las cuales se nos manifiesta esa divina Esencia. Se trata del *Logos* como, por así decir, depósito de la ideas, y del Alma del Mundo como motor intermedio, demiúrgico, del movimiento natural. Aquí se nota la influencia platónica, en que estos elementos intermedios asumen un carácter ontológicamente «descendente»; de modo que Dios, por lo mismo que se manifiesta en, también de alguna forma se oculta detrás de, ellos. Precisamente los Padres tuvieron que luchar contra la tendencia a «criaturizar» estas emanaciones de Dios; lo que dio lugar a las herejías de Arrio y Macedonio al tomarlas como modelo para la compren-

sión del Evangelio. Y es ahora la necesidad de distanciarse de estas desviaciones neo-platónicas, lo que lleva a sustituir esa doctrina de la «emanaciones» por la de las «procesiones» internas *en* la misma substancia de Dios.

Lo que nos interesa aquí señalar es algo sobre lo que, a mi modo de ver, desde el punto de vista filosófico no se ha insistido suficiente y que resulta del todo revolucionario. La clave de la doctrina trinitaria es que la diferencia —ese paso del uno al dos que veíamos era tan problemático en el mundo filosófico griego— se incorpora a la esencia de Dios, sin añadir en Ella negatividad alguna. Se produce así un milagro teorético que ciertamente para nuestra mente, acostumbrada a tratar con lo finito, resulta sorprendente, o misterioso si se quiere, pero en modo alguno irracional. A saber, algo tan elemental como que «ser distinto» no es «ser menos». Dicho de otra forma: Dios es «diferente». No meramente diferente de la naturaleza; sobre todo no diferente «de» sí mismo. Es diferente «en» sí mismo.

Y ahora, si lo pensamos bien desde las categorías ontológicas básicas que venimos manejando, no es tan complicado. Muy resumidamente: Dios es actividad pura, sin movimiento porque esa actividad es perfecta en sí misma. Pero eso no quiere decir que Dios no actúe, que «no haga nada». Aristóteles nos dice que eso que Dios hace tiene necesariamente que ser pensamiento, porque es la actividad que termina en sí misma como reflexión pura. Pero Dios no piensa en las musarañas, no piensa «en nada«. Lo más parecido que nosotros tenemos es la imaginación. Pensemos en un novelista, o en un cineasta. El pensamiento es actividad creativa. Sólo que en su impotencia nuestra imaginación sólo «finge». Se queda en la pura ficción, en eso que llamamos «virtualidad». No así en Dios, en el que el pensamiento desde su actividad sin potencia es infinitamente productivo. Todos los mundos posibles, los más fantásticos sueños, las más locas ilusiones, hechas realidad, serían pálidos reflejos de lo que Dios piensa y produce cuando se piensa a sí mismo. Y ahí está: al pensar (-se) Dios (se re-) produce. Su pensamiento es idealidad, pero no como en nosotros mera idea virtual, sino a la vez su misma actividad (realidad) absoluta puesta ahora como diferente (no «de» sino) «en» sí mismo. De este modo, en lo que piensa, que es sí mismo, Dios se explicita, se hace diverso. Eso es

el Verbo de Dios, como diferente, no a Dios mismo, sino a la omnipotencia generante de la divinidad, como Hijo diferente del Padre. El Padre genera, el Hijo es generado, y los dos, en su diferencia, son en esencia lo mismo. Ninguno es menos, ninguno añade nada al otro.

Además, siendo actividad pura, Dios no sólo piensa y se explicita. Porque esa actividad, en la que Dios Padre se reconoce en el Hijo, es también voluntad de ser, afirmación. Dios al re-producirse se re-afirma a sí mismo, precisamente en esa dualidad de Poder y Representación, de Fuerza y Verbo; en la doble dirección que presupone la relación entre los dos. Dicho en términos humanos: Dios se reafirma a sí mismo en el Amor respectivo de Padre e Hijo. Dios se complace en su Imagen. Dios se gusta en el perfecto espejo de sí. Y esa Imagen que es el Verbo, no es mera especulación, sino que también se deleita en el poder generador del Padre. Esa misma relación, como el Amor de Padre e Hijo, es ahora un nuevo respecto, igualmente subsistente en la esencia de Dios, que procede del Padre y del Hijo. Y así —no hay dos sin tres— es Dios, no sólo Poder y Saber, sino Amor de sí mismo: Espíritu Santo.

Digamos, por último, que en esta, ahora triple, respectividad, aparece una negatividad, pero que sólo afecta a los respectos, sin disminuir en la diferencia la Esencia divina. El Padre *no es* el Hijo, *ni* el Espíritu Santo es *ninguno* de los otros dos. Pero esta negatividad no disminuye la esencia de la Divinidad. Dios es tres, porque cada uno de esos respectos, relativos frente a los otros dos, reproduce en su totalidad a Dios mismo. Por eso realiza cada uno la Substancia divina como Subsistencia o *Hypóstasis*. La subsistencia no viene de la particularidad relativa, sino de la substancialidad esencial, que ciertamente absolutiza las diferencias. Ahora recurren los Padres a un concepto, que viene del teatro: la «persona» era la máscara que llevaban los actores y que hacía de ellos un «personaje» diferenciado, que no se confundía con el conjunto, por ejemplo con el coro, y que determinaba la función que el actor ejercía en el conjunto de la obra. Y en el mundo helenístico, también romanizado, procede igualmente del ámbito forense. Porque «persona» era el sujeto que podía actuar diferencialmente en el foro, como testigo, pero especialmente como sujeto capaz de obrar por sí frente a otras personas, por ejemplo en los contratos. Y así dicen los Padres que en su

respectividad, esos tres aspectos de la misma Divinidad, en sí mismos subsistentes, son Personas divinas: distintas entre sí, a la vez que realizan cada una sin menoscabo de las otras dos, la totalidad divina. De este modo se proclamó el cristianismo como adoración de un único Dios, pero como en los apoderados en el foro, «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Y desde entonces los cristianos adoramos a un Dios «diferente», generador de pluralidad; para el que las diferencias no son malas, ni merma de su perfección, sino proliferación de esa Esencia infinita, en sí misma y más allá de sí. Frente al mundo antiguo, se dibuja así una consecuencia elemental y ciertamente revolucionaria, casi en el sentido político: la *hybris* (el deseo de ser, como Dios, «diferente», un *horistón,* absoluto y substancia), origen para los griegos de toda tragedia, dejó para nosotros de ser un problema moral. Pluralismo y liberalismo ya no son pecado.

3. De la «antropogénesis... ¿a la «christogénesis»?

Junto a la doctrina trinitaria, otra de la hazañas intelectuales de la Patrística griega es el desarrollo de la doctrina cristológica, lo que en los manuales de teología dogmática se conoce como el tratado *De Verbo incarnato*. Al fin y al cabo se trata del núcleo esencial del dogma, que define el mismo mensaje evangélico como encarnación del Hijo de Dios. «El Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros»: así reproduce el pueblo cristiano en la oración del Angelus el prólogo del Evangelio de San Juan.

La idea de un Dios-Hombre no es del todo extraña a la humanidad antigua. Tampoco la de hombres engendrados por dioses. Por supuesto era casi normal la de dioses que asisten a los hombres, especialmente a aquellos que les ofrecen sacrificios y celebran su honra con cultos y santuarios, por ejemplo en una determinada ciudad; y en consecuencia también la de inmortales que toman partido por los intereses mortales, en el amor y en la guerra. Dioses y hombres —esa es la esencia de la religión— tienen que ver. Especialmente entrañable es la figura de dioses «misericordes», que devuelven el homenaje de la «piedad» que reciben en la forma de «compasión».

Así, por ejemplo, el mito de Prometeo. Es uno de los titanes, dioses antiguos, de la primera generación de inmortales. Y se hizo amigo de los hombres, a los que enseñó a guardar para sí la carne de los sacrificios. Apiadado de su miseria, robó para ellos el fuego, que era el primer elemento, y les enseñó los primeros oficios, y también el arte de fundar ciudades. Es, diríamos hoy, como padrino de los hombres, el dios del progreso, en el que los mortales buscan conquistar una vida mejor. Para deshacer esto que entiende como amenaza, Zeus, siempre celoso y vengativo, envío a los hombres a Pandora, que los seduce con la esperanza de bienes celestiales y futuros que nunca llegan y los deja así atados a una vida de esfuerzo baldío. También extiende el castigo a Prometeo, encadenado al Cáucaso, mientras un águila devora sus entrañas; y así participa de las desgracias humanas. No son pocos los que han querido ver en este mito una premonición del Dios encarnado, ciertamente confusa, porque Prometeo puede a la vez ser interpretado como benefactor y como genio maligno, que promete bienes y trae males. Aunque parece que Zeus es bastante peor.

El caso es que cuando los apóstoles comienzan a predicar el Evangelio de un Hijo de Dios hecho hombre, curiosamente es al pueblo de Israel a quien esta idea parece, además de descabellada, blasfema; mientras que para el mundo clásico esta Buena Nueva toca una fibra sensible, de múltiples formas expresada en la poesía greco-romana. Con una, sin embargo, muy importante diferencia. A vueltas siempre con la desdichada *hybris,* en la que los hombres, en cualquier caso desean, y a veces incluso buscan, imitar a los dioses y ganar para sí también la inmortalidad, el contacto con los inmortales tiende siempre a salir mal y a convertirse, ya lo hemos visto, en historia trágica. Por eso, también un Evangelio íntimamente relacionado con el signo de la cruz, es algo que a esos griegos podía parecer casi de sentido común; a la vez que se abría la definitiva esperanza de que la historia no terminara en tragedia sino en gloria, con la resurrección del Dios-Hombre, que a través del sufrimiento conquista para todos los hombres el Reino de los Cielos, y la tan ansiada inmortalidad que el Señor resucitado promete, para vivos y muertos, a todos los que creen en Él.

De este modo, la encarnación del Hijo de Dios, segunda persona de la Trinidad, se presenta como universal plenitud de los

tiempos. No sólo como lo que los profetas de Israel anunciaron (y que una vez más el pueblo, con la mente cegada por la idea de un Dios exclusivo, fue incapaz de reconocer), sino como aquél Espíritu eterno que los filósofos griegos veían reproducido en la razón humana (y que sin embargo malinterpretaban como mera ciencia), e incluso como lo que los antiguos mitos de forma tan confusamente presentían (y temían a la vez que anhelaban) — Jesucristo, Hijo de Dios, muerto y resucitado se presenta como aquél que desde todas estas corrientes de religiosidad, saber y turbias intuiciones más o menos a ciegas, se buscaba. La humanidad antigua se percibía a sí misma como el problema para el que el Señor se revelaba como solución.

Una vez más, no faltarán los que a la vista de esta continuidad entre anhelos humanos y plenitud divina, inviertan lo que es un grandioso motivo de credibilidad, para decir que Jesucristo es una construcción mítica más, o la eterna incumplida promesa de la Tierra Prometida, o una forma a priori de la razón humana que proyecta la autoconciencia más allá del tiempo. Pero ante esta tarea deconstructiva de filosofía, filología e historia de las religiones, todas ellas «críticas», que entienden la necesidad interna de un concepto como demostración de su falsedad, pues eso, que no hay nada que hacer: eso está al alcance de cualquier hermeneuta barato.

De todas formas, todo lo atractiva que es esta idea de que Jesucristo vino a traer lo que todos los hombres anhelaban, no deja de haber en ella un núcleo problemático que hace que para una más fina teología se enciendan algunas señales de alarma. Así ocurre, por ejemplo, en la ciertamente grandiosa obra del P. Teilhard de Chardin, en la que parece que el entusiasmo poético le puede jugar una mala pasada si no atendemos a ciertas posibles objeciones que son algo más que simple matiz. Para Teilhard, toda la fuerza evolutiva del cosmos confluye hacia la emergencia del espíritu. Así vimos como la «cosmogénesis» era ya originalmente, «zoogenesis» (de *zoe,* que es vida) primero, y en último término «antropogénesis». El hombre, y con él la conciencia reflexiva que se reconoce a sí misma en todas las cosas como alma que es espíritu explícito, no es un añadido más de la evolución, sino, en ella, la culminación de la obra creadora. La creación es un proceso racional, «lógico», una emergencia de significaciones, un mensaje —un libro, dicen los antiguos y los

Padres— que alcanza su sentido cuando alguien lo lee, cuando ese sentido se desvela y se hace verdad en un entendimiento. La teología trinitaria nos dice que la creación es manifestación *ad extra* del Verbo de Dios, de la Segunda Persona de Dios. Y ahora Teilhard parece como si quisiera dar un paso más allá: el *Logos* que hay al principio no se conforma con un *logos* —con minúsculas— al final. La misma idea encontramos también en Hegel: el Absoluto no se reconoce a sí mismo en lo relativo, en una creación finita; tiene, por así decir, que absolutizar su propia obra. Según lo cual la creación no está terminada si no se recoge reflexivamente en un acto infinito. Y ahí es donde Teilhard —Hegel aplaudiría la propuesta— parece reclamar que ese punto en el que confluyen todas las tendencias evolutivas del espíritu, más allá de la mera antropo-bio-logía ahora como una «noogénesis» o historia de una cultura universal, sea también un punto Omega, una conclusión final. Conclusión que, por no tener un fin externo que la limite, ha de ser infinita. Así dicho, esa demanda de un Punto Omega requeriría también hacer infinita a la misma creación, exigencia que sólo se puede cumplir si Dios mismo emerge en el proceso creador, como el *Logos* o el Verbo de Dios. Una vez puesto en marcha ese proceso, que no era necesario, sí lo es su conclusión. De esta forma, la encarnación del Verbo sería la culminación *lógica*, en cierta forma «natural» de la obra creadora. Lo que quiere decir: «cosmogénesis» tiene que ser también «theogénesis». Una *«theo-génesis»*, es decir, la generación de Dios en el mismo proceso, como síntesis de la naturaleza y su Creador, de la naturaleza humana (valga la redundancia) y de la naturaleza divina (valga la *contradictio in terminis*), no puede ser sino «christogénesis».

Pues bien, no fue así. (Y bastaría con no dejarse arrastrar por su optimismo poético y detenerse en un cuidadoso estudio de sus textos, para darse cuenta de que la citada hipótesis sería una radical malinterpretación de la teología de la evolución de Teilhard.)

4. Las formas seculares del pelagianismo

Que no es lo que Teilhard propone, se hace evidente cuando vemos que esto concuerda casi a la letra con la visión de E. Bloch de una progresiva (y progresista) auto-redención, en la que las

fuerzas materiales despliegan en la historia toda su potencialidad dejando atrás aquello que las frena, hacia una infinita proyección de la que el hombre y la sociedad se hacen protagonistas; y que termina, efectivamente, en la asunción del mundo en una perfecta reflexión, en un Omega infinito, que tiene todas las características del paraíso, con la diferencia de que no es don sino conquista.

Tiene que ver con el marxismo, doctrina que como materialismo histórico y dialéctico Bloch pone como fundamento de su teoría de la historia, que él titula «Principio Esperanza». A su vez Marx remite a la doctrina hegeliana según la cual el hombre se genera, y se reproduce genéricamente como humanidad, mediante el trabajo, a través del cual se libera a sí mismo de sus límites y contradicciones materiales para emerger como autoconciencia infinita. Doctrina que en último término nos lleva a Fichte.

Fichte es todo un personaje, mucho más importante en la historia de la filosofía que la secundaria posición que ocupa en los manuales, como penitencia por lo abstruso de sus exposiciones. Es por así decir el zénit intelectual del laicismo ilustrado, contemporáneo de otro santo laico, Condorcet, que pretendió sustituir la idea cristiana de redención por la ilustrada de progreso histórico.

En el fondo la tesis de Fichte no es complicada. Se opone al fatalismo de Spinoza, según el cual todo lo que ocurre es resultado de una razón extrínseca que lo remite como efecto a una causa diferente. La totalidad de lo que existe es esa concatenación de causas y efectos respectivamente externos, que a su vez constituyen las modificaciones de esa totalidad que Spinoza denomina la Substancia. A esa Substancia la podemos llamar Dios, como una realidad absoluta que se basta a sí misma para existir. Pero también la podemos llamar «naturaleza», como conjunto de las «cosas» en las que esa totalidad se determina. Son las dos caras de lo mismo. Naturalmente en un mundo así entendido, donde todo está determinado como efecto de la totalidad, no cabe ninguna libertad particular; y nosotros mismos, mejor, el conjunto de acontecimientos psíquicos (modificaciones según el atributo del pensamiento) que reflejan los mismos hechos físicos (las mismas modificaciones según el atributo de la extensión) no somos sino mero espejo consciente en el que se refleja lo que

sin nosotros ocurre. Recordemos, por ejemplo, al chaval que murió en el accidente. De hecho todo es un accidente en el que la Substancia se determina según la necesidad interna de su desarrollo, que es la misma que la de las conexiones entre sus modos o hechos concretos.

Toda la filosofía de Fichte es una rebelión de la libertad frente a ese fatalismo. El sostiene que lo que verdaderamente existe, eso que él y la filosofía idealista posterior denomina el Absoluto, en absoluto puede ser Cosa o una totalidad de cosas, sino que ha de ser actividad pura original que se pone reflexivamente a sí misma. Frente a la expresión de ese Absoluto como un «A es A» (que equivale al final a un «las cosas son»), Fichte considera que como actividad que se pone a sí misma tiene que ser un «Yo soy». Lo que significa que ese Absoluto es originalmente sujeto y libertad; y por supuesto, sin más límite que si mismo, infinito. Uno rápidamente puede lanzarse al aleluya metafísico y decir que Fichte confiesa aquí al Dios mosaico del Horeb, Yahvé, «Yo soy». Lo cual, en mi opinión, es básicamente correcto. Pero no, por desgracia, en la interpretación que hace Fichte de su misma posición teórica, al menos tal y como la presenta en su *Doctrina de la ciencia* de 1794 que algunos interpretaron en su día como atea. De hecho Fichte hace una fatal concesión a Spinoza (y en último término a Empédocles) aceptando el principio de que toda determinación, que es diferenciación y particularización, supone una des-principiación negativa, de modo que en su original positividad ese «Yo soy» sería pura generalidad abstracta que necesita de su contrario para hacerse algo concreto. Tiene pues —dice Fichte— que ponerse a sí mismo en el modo de su negación, como un No-yo. Una vez más tenemos aquí a la naturaleza, ahora como reverso negativo del Absoluto subjetivo. Por último, ese No-yo no se sostiene a sí mismo en dicha negatividad; pues no es sino negación de un Absoluto que, por así decir, reclama originalmente su derecho de primogenitura ontológica. Nos encontramos entonces con un No-yo que ahora pre-tende ser lo que en el fondo, fundamentalmente, es, a saber Yo. Y así nos encontramos con lo que realmente existe: con un Yo, determinado por un No-yo, y que originalmente consiste en el esfuerzo de llegar a ser sí mismo desde la negatividad de esa determinación empírica. Toda la filosofía de Fichte es un intento de responder a la original pregunta existencial de «qué hace una

chica como tú en un sitio como éste», o menos cinematográficamente y más correctamente dicho en primera persona: ¿qué pinto yo aquí en medio de todo esto? Siendo «esto» la naturaleza que me rodea y que me determina en concreto (por ejemplo como «cuerpo»). La respuesta a esa pregunta viene dada por el mismo fundamento original, pero tiene ahora la forma de una exigencia moral: en medio de todo esto, yo tengo que llegar a ser el Yo que originalmente soy. Pero ahora yo no puedo ser yo mismo en abstracto, porque estoy determinado por la naturaleza. Luego yo no puedo llegar a ser el Yo que soy si no transformo la naturaleza. Desde una naturaleza spinoziana en la que todo es accidente y reflejo de lo que las cosas son, hemos de pasar a una naturaleza trans-formada, en la que esas mismas cosas se hacen reflejo de lo que yo soy y puedo querer ser como sujeto libre. La formulación de Ortega y Gasset: «yo soy Yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo a mí», es una muy correcta divulgación de este planteamiento fichteano. Yo soy Yo, significa, yo tengo que llegar a ser Yo, convirtiendo la naturaleza, la circunstancia que me determina, en expresión de mí mismo; o lo que es lo mismo, convirtiéndola en lo que todo sujeto libre en cuanto tal puede querer. Eso es lo que llamamos el «mundo ideal». Y eso es lo que significa «idealismo».

Naturalmente, Fichte es consciente de que esa transformación, en la que la naturaleza deja de ser límite y se convierte en expresión de mí mismo, en *Logos*, es una tarea infinita, porque supone ni más ni menos que rehacer el mundo a mi imagen y semejanza; de resultado de la necesidad a expresión de la libertad, hasta que ese mundo en el que yo me reflejo como Absoluto deje de ser No-yo allí donde la libertad supera su último límite y se hace efectivamente infinita. Eso, partiendo de nuestra finitud como sujetos —yo estoy aquí, efectivamente en medio de todo esto que me determina y de lo que no soy dueño—, sólo es posible como proyecto; como un proyecto reflexivo de autodivinización.

De nuevo estamos aquí en el filo de la navaja teológica, porque ese proyecto se puede expresar verbalmente, bien en el modo indicativo y tiempo futuro: «seréis como dioses»; bien en el modo subjuntivo: «(ojalá) seamos como dioses»; pero como un subjuntivo que si no se queda en un vano, vago y perezoso

desideratum, tiene que pasar al modo imperativo: «sed perfectos como vuestro Padre celestial (Yahvé, Yo-soy) es perfecto». En fin, un lio muy gordo.

Hegel, con muchos matices en los que no vamos a entrar aquí, asume y concreta este planteamiento en una onto-antropo-teo-logia del trabajo. Porque el trabajo es esa lucha del hombre con la naturaleza por la que ésta se transforma de obstáculo en medio de la vida humana; mediación por la que el hombre se reencuentra consigo mismo en forma de riqueza y propiedad, a la vez que produce las condiciones de su subsistencia, o lo que es lo mismo de su reproducción (el tan traído «pan de mis niños»). Y no sólo de mi reproducción individual. Porque al convertirse ese esfuerzo, mediante la división del trabajo y la comercialización y distribución de los bienes producidos, en una tarea común, se trata ahora de un esfuerzo social en el que el hombre se reproduce genéricamente a sí mismo, por así decir, construyendo humanidad. En la medida en que esa tarea, al ser común, puede revertir sobre sí en la forma de incrementados medios de producción, el trabajo de este modo capitalizado, libera entonces, a favor propio y en último término de la humanidad, las infinitas fuerzas (hechas ahora productivas) de la naturaleza. No sólo es entonces infinita dicha tarea por su fin, sino que se genera en ella la posibilidad de una infinita «potenciación» de sí misma. Y el hombre hace así también disponibles para sí los medios igualmente infinitos que requiere el logro de su esfuerzo. El mito de una auto-redención tecnológica, en el que el hombre se libera de su finitud, de su insuficiencia natural, está así servido. La culminación de la historia parece entonces al alcance de la mano, y en el citado filo de la navaja, el hombre moderno se inclina por el modo indicativo: seremos como dioses, más o menos de aquí a unos años. Sé que es una lectura vulgarizada y ciertamente sesgada de la filosofía de la historia de Hegel; pero expresada de forma más sentimental, la podemos ver en el *Esquisse d'un tableau historique des progrès des l'esprit humain* que pocos años antes el Marqués de Condorcet escribió en la cárcel, loando la infinita fuerza de la libertad humana (mientras, eso sí, sufría en su carne los pecados que esa misma libertad producía en la historia: murió víctima de la revolución de la que tanto esperaba).

Hablando de pecados, es ahora Marx el que hace una concesión a la vieja teología de la maldad original. Ya Rousseau había avisado en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes:* el ser humano es bueno por naturaleza, es la cultura la que, ahogando sus instintos naturales, lo envilece y convierte en poder que esclaviza a sus semejantes. Frente al pecado del egoísmo que Hobbes percibía como ley perversa en la entraña misma del *state of nature*, Rousseau ve el pecado original allí donde ese natural *amour de soi* (compensado en la naturaleza por un igual sentimiento de compasión) se convierte en *amour propre*, que es soberbia y afán de poder y de apropiarse de lo diferente. El pecado está en el origen de la civilización; virtud es, por el contrario, volver a la naturaleza. Y así los rousseaunianos pensaron hacerse mejores quitándose la peluca y luciendo melenas o calvas, según los dotaba la naturaleza; o cortándole la cabeza a la reina, si se empeñaba, como parecía el caso, en seguir con sus postizos (morales). Ello llevaría a la libertad de vuelta a su natural camino de virtud, en un progreso material compartido por todos mediante un nuevo «contrato social».

Esto es para Marx muy sentimental, pero no esencialmente distinto del análisis que él desarrolla, también como una teoría, por así decir, del pecado original y de la redención en la historia. Ese punto de inflexión moral, en lo que a nosotros respecta por sus efectos, está, no en los sentimientos, sino en la materialidad productiva que se puede observar en las sociedades tecnológicamente avanzadas que ya apuntaban allá por los años cuarenta del siglo XIX y cuyos frutos morales distaban mucho de reflejar un mundo ideal fichteano o el «reino de los fines» de Kant. Antes bien, el sistema capitalista, si por un lado había ciertamente multiplicado como cabía esperar las capacidades productivas de la humanidad, por otro generaba nuevos y más radicales estados de miseria entre los trabajadores que el mismo sistema necesitaba para su funcionamiento. De este modo se escindían dos clases sociales: una que acumulaba los frutos de progreso de ese sistema productivo (burgueses); y otra que obtenía de dicho sistema sólo los medios de una elemental subsistencia para sí y para su prole (de ahí lo de «proletarios»), pero a la que se expropiaba la parte del producto que legítimamente le correspondía.

El sistema generaba así unas solidificadas condiciones de producción, como un nuevo *cuasi* estado de naturaleza, en el que se reproducía la explotación del hombre por el hombre. En vez de producir la reflexión, el encuentro del hombre consigo mismo, que Hegel esperaba, el sistema productivo precisamente la impedía expoliando al trabajador el fruto de su esfuerzo; y generaba así nuevas alienaciones y extrañamientos.

¿Dónde se producía ahora esa disfunción, ese mal radical, que pervertía la riqueza, social por naturaleza, en explotación del hombre por el hombre? La respuesta es lugar común de nuestra cultura política contemporánea. Ese pecado original está en la apropiación por unos pocos de los medios de producción que son necesarios como capital en una economía avanzada; necesarios precisamente para movilizar una masiva fuerza laboral cuya productividad, y ahora también supervivencia, depende de ese capital convertido en industria. Esa apropiación permite disociar productividad de salario laboral, acumulando todo valor añadido —la famosa «plusvalía»— en renta del capital, de la que sólo se detrae en forma de costes laborales lo necesario para la mera supervivencia de la clase trabajadora. La alternativa a esta relación de explotación que supone el salario industrial es… simplemente el hambre.

No nos vamos a detener aquí en las previsibles vicisitudes del sistema. Digamos sólo que su interna necesidad, la materialidad de las relaciones de producción, genera las condiciones contradictorias —depauperación masiva por un lado, y acumulación cada vez más estrecha de la riqueza por otro, hasta el colapso del mercado que sostiene al mismo sistema industrial— que resultan en su superación, en forma ciertamente revolucionaria, mediante la socialización de los medios de producción. Lo que nos interesa aquí ahora es cómo, una vez hecho el análisis de la disfunción, la confianza de Marx es total en que una humanidad descarrilada recupere la vía fichteana de un progreso potencialmente infinito que, ahora sí, superado el descrito pecado original, pone seguro rumbo a un paraíso no necesariamente lejano en el tiempo. Paraíso en el que la humanidad, superando su límite natural, se reconciliará consigo mismo, allí donde producción y consumo alcancen una reflexividad total sin rozamientos ni inercias; cuando a ese proceso generador de superabundancia

cada uno aporte según sus capacidades y reciba de él según sus necesidades.

Aunque a primera vista parezca extraño, todo esto tiene que ver con Dios-Hijo, del que estamos aquí tratando. Porque a esta visión de la historia subyace una elemental idea de «redención». La dimensión teológica de la filosofía marxista se hizo de hecho evidente en los prolegómenos y las inmediatas postrimerías del Concilio Vaticano II, cuando precisamente se debatía sobre el sentido histórico de la encarnación del Hijo de Dios. Y es que el alcance de la redención depende también del sentido que demos a aquello de lo que se nos redime. Interpretando simbólicamente el libro del *Éxodo*, todo depende de quién o qué sea el Faraón, o lo que es lo mismo, en qué consista el pecado. Y la enorme fuerza del marxismo es que visualiza muy bien cuál es el sentido del mal en la historia. De una forma que muy brillantemente quita sentimentalidad a la discusión. ¿No era el mal original un pecado sin culpa personal? ¿Entonces por qué no donde dice pecado leemos «patología», a saber, la de un sistema productivo cuya dinámica no produce la plenitud que se esperaba de él, sino alienación y miseria, y sobre todo aquellos pobres de los que Dios mismo viene a apiadarse como Mesías? Así es como la falta de Adán devino en «pecado estructural». Y el tratado dogmático *De Verbo incarnato* se convirtió en «teología de la liberación» en sus distintas variantes.

Pero obsérvese que a toda la filosofía marxista de la historia subyace un radical optimismo ontológico. El pecado, como causa de todos los males, reducido ahora a esa mera disfunción estructural, puede ser también estructuralmente resuelto. Tiene sus problemas: fluidificar y poner en marcha todas esas fuerzas productivas actualmente cosificadas en un sistema perverso, puede llevar su tiempo, o incluso hacer necesario un periodo más o menos largo de «dictadura del proletariado». Pero es una cuestión mecánica, de oportunos decretos y pelotones de fusilamiento; si acaso de solventar en forma de guerra la amenaza exterior del viejo capitalismo. Pero las fuerzas de la historia juegan a favor de esa emancipación proletaria, y de ella se sigue la infinita fecundidad histórica de la que la libertad y el ingenio humanos son capaces. Por ello, una vez dejado atrás el meandro regresivo que supone la economía burguesa, el socialismo pone de nuevo a la historia rumbo a la consumación de su destino, que es el de una

fraternal superabundancia. Eso es el comunismo original de Rousseau pasado por la lanzadera hacia el infinito de la revolución industrial. El proyecto fichteano de una infinita transformación del mundo por la libertad, queda también restablecido, pero ahora no como un simple desiderátum metafísico, como una idealidad espiritual, sino «encarnado» en las fuerzas histórico-materiales de las que, ahora sí, cabe esperar su realización.

Al lector mínimamente instruido en el debate teológico reconocerá en todas estas filosofías progresistas formas secularizadas de pelagianismo, de aquella doctrina que concede a la libertad humana un esencial protagonismo en la historia de la redención. No sabemos muchos de Pelagio, y lo que sabemos de él nos ha venido trasmitido por los que dedicaron sus esfuerzos intelectuales a combatirlo. Es el gran contrapunto de san Agustín. Y en cierto sentido podemos decir que toda la interpretación teológica de la redención, y con ella el significado de la encarnación del Verbo en la historia, que en medida importante responde al impulso doctrinal del de Hipona, se desarrolla en contra de su supuesta doctrina. Se le atribuye la tesis de que el pecado original es un daño accidental de nuestra naturaleza (algo parecido a un simple mal ejemplo); de modo que, con esfuerzos y superando dificultades, seguimos siendo capaces por nosotros mismos de, imitando por contra a Jesucristo, hacer el bien y realizar en la historia la voluntad de Dios, conduciendo así el mundo hacia esa meta final de la creación que es la gloria del Altísimo. A nadie se le escapa por otra parte, que si el hombre es capaz de esta tarea en cierta forma infinita, la encarnación del Verbo se hace innecesaria, o al menos accidental, lo que haría de esas formas secularizadas las más genuinas interpretaciones de la doctrina pelagiana. Pelagio se convertiría entonces en el santo patrón del liberalismo, y de la confianza en el poder transformador del esfuerzo humano. Por ejemplo allí donde los otros Padres, los fundadores de los Estados Unidos, cimentaron la andadura histórica de su república sobre la siguiente proposición: *«We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness»*. Los firmantes son intelectuales protestantes o pensadores ilustrados. Y ahora hemos de preguntarnos: ¿es esta *self-confidence*, esta llamada a la responsabilidad histórica, lo

que al final conduce a esa secularización del pelagianismo que hemos visto, desde Rousseau y Fichte, pasando por Hegel, llegar a las propuestas auto-redentoras de Marx y Bloch, que terminan por sustituir en la historia la acción redentora del Verbo de Dios? Dicho de otra forma: ¿depende la interpretación que hagamos de esa historia de la elección como su motor, bien de la libertad humana, o bien de la aceptación como don gracioso de la acción salvadora de un Dios encarnado? Y sobre todo: ¿supone esa elección una alternativa real entre términos —libertad o gracia— con significados morales opuestos?. ¿O no es más bien esa alternativa resultado de algún cortocircuito doctrinal que debemos intentar subsanar?

Una cosa es cierta. Mientras los Padres orientales dejaron la doctrina trinitaria e incluso la cristológica indiscutiblemente asentada, la doctrina, en lo fundamental todavía agustiniana, de las relaciones entre redención sobrenatural y libertad humana, no ha dejado desde entonces de producir problemas dogmáticos (pensemos por ejemplo en la reforma protestante o en las polémicas preconciliares sobre el sentido de lo sobrenatural). Lo que nos permite, con ironía y sin ánimo de heterodoxia, afirmar que, mientras los tratados dogmáticos *De Deo uno, De Deo trino,* y *De Verbo incarnato* constituyen tres grandiosos monumentos de la intelectualidad patrística, el así llamado tratado *De gratia,* del que también depende la interpretación de la misión redentora de Jesucristo, pues eso, que ha sido una *desgracia* teórica. Con lamentables consecuencias prácticas, además, a juzgar al menos por las disputas, desazones, condenas, herejías y cismas, que desde entonces acá no ha dejado de originar. Hasta el punto, por ejemplo, de que en cuestiones muy básicas el Papa Clemente VIII prohibió que se siguiese debatiendo el asunto; o de que Juan Pablo II haya terminado, también en parte no menos importante, por promover una *Declaración conjunta católica-luterana sobre la justificación* en la que las dos partes reconocen que el disenso doctrinal que, al menos en parte, provocó el cisma protestante, también en parte no despreciable fue resultado de graves malentendidos que, otra vez en parte, pueden ser subsanados. Como se ve, me muevo aquí por lo que plenamente sé son arenas todavía movedizas de la milenaria tradición teológica. Y re-

nuncio de entrada a cualquier pretensión de solucionar el problema, aunque no pueda renunciar al intento de aclararme yo mismo sobre lo que la Iglesia en este punto nos manda creer.

5. El paraíso es saludable, la historia necesita salvación

En tiempos de la II República, las fuerzas de izquierda intentaron cambiar las fórmulas españolas de saludo, más o menos sobrenaturales —de «adiós» a «ave maría purísima»—, por un «salud», importado del francés, pero con connotaciones neoclásicas de ateneo libertario. Lo que los anticlericales españoles del momento probablemente ignoraban es que el «salve» o «ave» romanos eran mucho más piadosos que el simple deseo de ahorrar al interlocutor un dolor de muelas. Cuando los gladiadores saludan al César con un «salve», se llaman a sí mismos, por contraposición, *«morituri»,* los mortales. Lo que quiere decir que la salud que se desea es la que corresponde de alguna forma, siempre ambigua en el mundo clásico, a lo divino. Estamos pues hablando de salud en un sentido que ampliamente trasciende lo biológico, más allá de la enfermedad por supuesto, pero también en cierta medida más allá de la muerte. La salud no es entonces el mero bienestar propio de la madurez que luego se empieza a echar de menos conforme la vejez avanza. Tiene más que ver con la exuberancia infantil y juvenil, con crecimiento y proliferación; y más allá incluso con la facilidad procreadora, como cuando en castellano usamos el adjetivo «bueno» con el verbo «estar».

Si eso es así, podemos definir la salud como la capacidad de la vida para superar los límites de su finitud y aproximarse a la perfección de su fin. De ahí, en efecto, que la salud tienda a reproducir la gloria de Dios. Los griegos lo vieron muy bien, cuando entendieron la capacidad de autosuperación física como reflejo del ideal olímpico, y lo mismo cuando vieron en la belleza corporal el medio adecuado para representar la divinidad. Lo que se pone de manifiesto en la salud es la esencial continuidad entre lo natural y lo ideal o divino; o dicho en términos de nuestra tradición teológica, entre la criatura y la gloria del Creador, que efectivamente se manifiesta sensiblemente como salud y belleza física.

Es cierto que la distancia entre la perfección creada y su plenitud divina sigue siendo infinita, y aparece, por ejemplo, en forma de vulnerabilidad, de decadencia en el tiempo, y al final de muerte; pero de generación en generación la vida siempre está en movimiento hacia la superación de esos límites; y así la salud se hace evolución primero y progreso conscientemente dirigido después. Cuando Yahvé Dios vio lo que había creado y puso en medio de su obra a los hombres, para que creciendo y multiplicándose la dominasen, que quiere decir, con cuidado y cultivo (que no en la explotación) continuasen esa obra creadora; y cuando vio que todo eso era bueno, lo que tenía ante sus ojos era una naturaleza rebosante de salud.

Dicen los teólogos que como ayuda para (continuar o acelerar la tendencia a) cerrar la reflexión, que quiere decir, la vuelta a Dios de todas las cosas, el Creador, que ya actuaba en la entraña misma de ese movimiento natural de modo que toda perfección se percibía como don divino, dotó al hombre de dones praeternaturales, por encima de su propia naturaleza reflexiva. Podemos imaginar: clarividencia intelectual, resistencia física, dominio de los propios impulsos naturales y control del propio cuerpo, por supuesto una olímpica belleza corporal, y —¿por qué no?— invulnerabilidad y el último don de la inmortalidad, o al menos un dulce pasaje hacia la consumación final para seguir contemplando con Dios desde el balcón del cielo la marcha triunfal del mundo.

Bueno, así, más o menos, nos cuenta la Escritura en forma de mito que fue nuestro origen, sin que yo entienda lo que eso significa más allá de lo que aquí expongo. Pero sí sé que es el material del que están hechos todos los recuerdos originales de la Edad de Oro, a la que todas las culturas de algún modo remiten como a nuestro origen. Y si no fue eso lo que ocurrió, lo que sí me parece evidente es que algo así es lo que, al principio, al final y en medio, Dios quiso que ocurriese. Y luego, pues eso, que se jodió el Perú. Ya lo hemos contado.

Si he vuelto a repetir este recreo intelectual en lo paradisiaco es para insistir en algo fundamental. El Hijo de Dios, que era el *Logos* según el cual semejante maravilla se diseñó y cuya similitud debía realizarse en la obra que se nos había encomendado, muy bien podía acompañar, como el garante activo de su éxito, al esfuerzo humano por llevar a término esta saludable tarea. Su

acción, por esencia, presencia y potencia, que dicen los teólogos, constituye la base misma del proceso. Pero en este esquema lo que llamamos «encarnación» del Verbo en absoluto era necesario ni conveniente. Ya lo hemos dicho: una supuesta «christogénesis» no es un paso más en el proceso genético de la realidad finita. Dicho de forma novelesca, la encarnación del Verbo no estaba en los planes originales de Dios. Porque esa redención es más bien una operación de rescate, íntimamente ligada a la perversión de esa bonita historia que causó, y sigue causando, el pecado. La encarnación no es un paso más en la saludable alegría del proceso creador, sino que tiene lugar en un contexto dramático, en la que pasamos de la natural «generación» a la sobrenatural «regeneración» de lo «degenerado»; de la «salud» a la «salvación».

Ni siquiera el contexto del Horeb es suficiente para aclarar el sentido de la encarnación del Verbo. El *God who cares* se apiada de su pueblo, lo libera del Faraón y le ordena ponerse en marcha hacia un nuevo paraíso anunciado como liberación. Ya no es ciertamente una marcha gozosa por un paisaje saludable, sino penoso esfuerzo a través del desierto, guiados por una promesa que no entendemos. Pero ahora, para nosotros los cristianos, esa misericordia de Dios es más radical, porque el mal ya no es la fuerza externa del Faraón que esclaviza, o una disfuncional estructura productiva, y por supuesto tampoco la simple deficiencia, o la inconstancia o inconsciencia en nuestro propósito de cumplir la voluntad de Dios, que es desde el pecado una ley externa grabada en tablas y a la que, dando coces contra el aguijón, nos resistimos. Ahora el mal ya no es la natural debilidad o insuficiencia, porque se ha convertido en poder. Ha dejado también de sernos extraño, y lo descubrimos en el fondo de nuestra autoconciencia: es ese pecado que vuelve contra nosotros como mala la propia voluntad, haciéndonos enemigos de nosotros mismos y de la humanidad en su conjunto. De lo que Dios nos quiere salvar es de ese «nosotros mismos», porque ya no cabe confianza alguna en una naturaleza que es en su misma raíz enfermedad y muerte. Es para salvarnos de esa des-gracia que el Verbo se quiso hacer uno de los nuestros.

6. Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado…

Creo que es san Anselmo de Canterbury en *Cur Deus homo* el que avanza el argumento de que la encarnación del Verbo y sobre todo su muerte ignominiosa es el sacrificio necesario para restablecer la justicia dislocada por el pecado original. Por virtud del ofendido que es Dios, la ofensa se hace infinita, y sólo una igualmente infinita víctima puede reparar el mal causado. Convenía, dice, que Dios mismo se encarnase para, hecho hombre y sin dejar de ser Dios, poder ofrecerse en oblación al Padre. Para visualizar este argumento, más o menos implícito ya en san Pablo y en la patrística, se desarrolla toda la teología cristológica. Jesucristo es el Verbo de Dios, su naturaleza es por tanto divina, y todos sus actos adquieren un sentido infinito. La idea de Arrio de que Jesús es sólo una criatura excelsa, le quita todo valor al argumento. Más por otra parte Él es también verdadero hombre, y así ha de ser si ha de subir al altar como víctima en nombre del género que pecó en Adán. Y por último, las dos naturalezas, humana y divina, no pueden darse en el modo de una mera yuxtaposición como pretende Nestorio, sino en la identidad de un sujeto o *hypóstasis*, de una «persona», que, dado el imperio de la infinita naturaleza, no puede en efecto sino ser la divina. Jesucristo, segunda persona de la Trinidad, el Hijo de Dios, sin dejar de serlo se hizo hombre, según una verdadera naturaleza humana en la que el mismo Dios se hacía «nacido de mujer», capaz de sufrir y entregarse en la misión sacrificial que le había sido encomendada.

Yo, lo siento mucho, me lo creo todo; pero ese argumento me parece que parte de una idea de divinidad que no es la que Jesucristo nos ha mostrado del Padre. Primero por una razón de carácter ontológico, y es que el pecado no es un daño a Dios Padre, ni siquiera una injusticia que se le haga *a Él.* Sencillamente Dios es en sí mismo invulnerable; y ni siquiera la más consciente y voluntaria blasfemia le puede *en sí mismo* ofender. No digamos que un concejal de provincias acepte un soborno por una concesión de basuras; o que un chaval se vaya de camping con su novia. No ofende quien quiere sino quien puede, y en virtud de la entidad supuestamente lesionada, no solamente esa ofensa no

es infinita, es que es sencillamente imposible. Luego la reconciliación no tiene ni un punto que ver con la reparación de la esencia dañada *de* Dios.

La idea que subyace aquí es la de un Dios Fuerza, en el sentido de un poder extraño que debe ser aplacado, conjurado. Un Dios que tendríamos que escribir con minúsculas, como dios de la tribu, de la ciudad, del mar, o del viento; un dios en el fondo débil, al que por más que se proclame señor de dioses y hombres, no es sino un nuevo-dios del que todavía recordamos que lo amamantó una cabra mientras huía de su padre que se lo quería comer, y que tuvo que conquistar luchando el poder que tiene; y que por ello está siempre a la defensiva, con la «egida» a cuestas; porque se sabe vulnerable ante cualquier rebelión, especialmente por parte de esos hombres que se empeñan en ser como él, inmortales. Ese dios, celoso en el peor sentido, está hecho a nuestra imagen y semejanza, solo que inversa: es la fuerza ante la que somos débiles y a la que podemos hacer propicia si le ofrecemos en holocausto las cosas que a nosotros nos gustan: cabritos, bueyes, hermosas doncellas, hijos primogénitos.

No es culpa de la Biblia, ni de San Pablo, ni de los Padres de la Iglesia, ni de san Anselmo. Es sencillamente que nosotros tenemos que, o al menos tendemos a, pensar a Dios a imagen de nuestra voluntad de poder, esto es, de nuestros pecados. Y cuando le oímos decir que lo que Él quiere es misericordia y no sacrificios, sencillamente no nos lo creemos. Para el hombre religioso pre-cristiano, e incluso para los primeros discípulos de Jesús, es algo casi inimaginable. Han tenido que pasar dos mil años del último de esos sacrificios —veremos qué sentido tiene decir que lo es— para que se nos hiciese claro que Dios no es el reverso negativo de la vitalidad natural; que no es un Dios de muertos, un Dios muerto Él mismo —dice Nietzsche—, negación de la vida, que cual vampiro tuviera que beber la sangre infinita de su Hijo. ¿Que no es eso lo que los Padres querían decir?! Entonces que no lo hubiesen dicho. La cuestión es si podían decir otra cosa, pues quizás no había llegado el momento de entender. De entrada me quedo en eso: el argumento del bueno de san Anselmo es una barbaridad. Fue una gloria de la Iglesia, uno de los fundadores de la escolástica y de la más fina teología medieval, seguro que un santo varón; pero era un vástago de un linaje longobardo allá por el siglo XI, de cuando los nobles eran los más

brutos, entre aquellos germanos que unos años antes todavía bebían sangre de las víctimas en los oscuros bosques de la Gothia. Y desde esa experiencia, de cuando el piadoso Carlomagno pacificaba Sajonia matando enemigos por las decenas de miles mientras bautizaba a los supervivientes, viene una interpretación que nosotros ahora sencillamente no podemos asumir. Por eso, por lo mismo que no creo que Dios vaya matando chavales por las cunetas de madrugada, menos me creo que envió a su Hijo a la muerte. Antes bien, lo envió, y él mismo quiso venir, no con una misión sacrificial sino salvífica, a rescatarnos del pecado, ofreciéndose como verdad, vida, y como camino de conversión. Y murió, ciertamente cumpliendo la voluntad del Padre hasta la muerte, *pero la que nosotros le dimos*. Murió por nuestra culpa, perdonándonos en el mismo acto en el que, ahora sí, ofendimos al mismo Dios que se había hecho hombre y entonces ciertamente vulnerable al daño que nuestros pecados le causaron. Padeció, no bajo el Poder de Dios, sino bajo el de un tal Pilatos, de los Poncio de toda la vida, que había venido a hacer carrera a Palestina, y que lo ajustició para solucionar un problema político que le planteaba una turba gritando: crucifícalo. Y detrás de la que, eso sí, estaban todos los pecados de la humanidad, desde Adán hasta el Último Día; pecados que él asumió sobre sí, haciéndose víctima como hombre en el mismo acto en que como Dios, pidiéndoselo al Padre, los perdonaba. Jesús murió por la misericordia, no por exigencia de justicia. Por más que, en el mismo escenario del Gólgota en que se perdonan, en la tragedia que en su remisión tuvo lugar, todos los pecados del mundo se hayan convertido en lo que ahora sí son: ofensa infinita al Señor doliente de la cruz. Sí, también los del dicharachero concejal y los del alegre chaval que ahora con su no menos simpática novia sin malicia alguna incumplen la ley de Dios haciendo algo tan bonito y sano como irse de camping. En fin, esto es más complicado de lo que parece, aunque quizás menos truculento, e igual de trágico, de cómo se ha explicado. Y aún nos queda un esfuerzo para intentar entender esa muerte del Salvador como lo que es: un misterio de la misericordia, y no de la honra dañada de Dios, que esta sobrado con la que Él se da a sí mismo.

Se me objetará que no soy yo menos exagerado al conectar todos los pecados de los hombres con la muerte de Jesucristo. Así que voy a intentar perfilar mi argumento. Con el pecado, el

original y todos los que le siguen, todo el saludable proceso natural queda pervertido. No lo digo yo, ni ningún padre de la iglesia: lo dice Hobbes, Rousseau, Marx, por supuesto Schopenhauer, Horkheimer y Adorno, y en general todos los filósofos pesimistas que en el mundo han sido. La diferencia está en el nivel de radicalidad en el que situemos el mal. Para unos, como Hobbes o Schopenhauer, es la naturaleza la que originalmente es mala. Estos dirán que la cosa no tiene solución posible; mientras siga rodando el mundo irá produciendo desgracias de las que sólo nos podemos librar, muy relativamente, mediante la intervención de un estado policial, o aquietando cualquier impulso natural mediante técnicas orientales de meditación. Rousseau y Marx piensan que no, que el mal se sitúa más arriba, en una cultura hiper-civilizada que se ha hecho a la vez represiva e hipócrita, pero cuya patológica disfuncionalidad podemos corregir en una inversión revolucionaria que restaure la bondad original. En fin, Horkheimer y Adorno piensan que el problema viene de la pretensión de extender sobre naturaleza y sociedad el falso poder que nos da nuestra capacidad de manipular el mundo, imponiendo sobre cosas y hombres la desfigura falsificadora de una absoluta utilidad. Pero todas estas imágenes son lecturas laicas del más básico dogma revelado: al principio de la historia la voluntad del hombre se hizo mala, y de entonces para acá dejo de ser fuerza que cuida, cultiva y libera, y se hizo poder que explota, esclaviza y mata. Así de sencillo: empezó con Caín, siguió con la Torre de Babel, y con todas aquellas tribus que hacían que los hombres entendiesen como bendición de Dios: «que tu descendencia posea las puertas de tus enemigos». Ni el diluvio apagó el ansia de dañar de aquella humanidad de la que ahora se hacen símbolo Sodoma y Gomorra. Y así se consolida el falso poder en la figura simbólica del Faraón.

No hace falta ir a los Padres de la Iglesia para ver descripciones del terrible estado en que la naturaleza queda tras el pecado. Nos podría valer Empédocles:

«Hay un oráculo de la Necesidad, antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos: siempre que algunos de los semidioses, cuyo lote es una vida de larga duración, ha manchado inicuamente sus queridos miembros con derramamiento de sangre, anda errante, desterrado de los bienaventurados por tres veces diez mil estaciones, naciendo durante dicho

tiempo en toda clase de especies de seres mortales y cambiando un penoso sendero de vida por otro. La fuerza del aire le persigue hasta el punto que lo escupe de nuevo hacia la tierra firme; ésta lo lanza dentro de los rayos del sol abrasador y él a su vez en los torbellinos del éter. Va pasando de unos a otros y todos le odian. Yo soy ahora uno de ellos, desterrado de los dioses y errabundo, yo que puse mi confianza en la furiosa Discordia» (*Diels* 468-471).

O con un lenguaje más contemporáneo pero también con resonancias bíblicas, podemos citar un pasaje de la *Dialéctica negativa de* Th. W. Adorno, en la que también se muestran los frutos de esa extensión sobre el planeta del falso poder, en lo que Adorno llama *Logik der Macht*, y en la que sin más podemos reconocer la mano que el Maligno ha ganado sobre la creación a través del pecado:

«Así se queda lo cerrado en caricatura de la fuerza divina. En su ademán soberano carece en realidad de capacidad creadora; y del mismo modo, al igual que al diablo, le faltan los atributos del Principio que está usurpando: el amor que concede y la libertad que reposa en sí. Es malo, impulsado por la coerción, y tan débil como su fuerza. Si de la omnipotencia divina se dice que atrae hacia sí a la criatura, la potencia satánica, meramente supuesta, lleva todas las cosas a su desfallecimiento; éste es el secreto de su dominio. La mismidad que se proyecta coercitivamente no puede proyectar otra cosa que su propia infelicidad, con cuyo fundamento, que habita en ella, ha perdido contacto por culpa de su falta de reflexión. Por eso, los productos de la propia proyección, los esquemas estereotipados del pensamiento y de la realidad, son de desgracia. Al Yo que se hunde en el abismo vacío de sentido que él mismo representa, se le convierten los objetos en alegorías de perdición; en ellos se encierra el sentido de su propia caída.» (*Negative Dialektik,* 1982, 171 ss.)

A este mundo fue enviado o quiso ir, obediente al Amor, el Verbo de Dios. Podía no haber ido. Los tristes sucesos que se siguen en la creación a partir de que el hombre se quiso hacer conocedor o señor del bien y del mal, no eran ya asunto suyo. La creación está fuera de Dios, y los padecimientos que en ella suceden —en el pecado está la penitencia— a consecuencia de una voluntad pervertida, no afectan a la plenitud de Dios. El Señor podía haberse desentendido. Pero no quiso. Y así, dice la liturgia,

«compadecido del extravío de los hombres, quiso nacer de la Virgen; sufriendo la cruz nos libró de eterna muerte, y, resucitando, nos dio vida eterna». Como hará Él después con sus discípulos, se envió a sí mismo «como oveja en medio de lobos». Era un pueblo de pastores, y en esta línea siguen los símiles, ahora en Isaías: «como oveja, fue llevada al matadero». Y en labios del mismo Jesús: «el buen pastor da la vida por sus ovejas». Y así, interpretando en el contexto sacrificial del Antiguo Testamento el futuro del Mesías, el Bautista consagra definitivamente la imagen: «He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo».

Pero la muerte ignominiosa del Señor no es una reclamación del Padre, sino la consecuencia previsible de la misión del Verbo: que «vino a los suyos, y los suyos», muy ocupados en su labor de matarifes, «no lo conocieron». Hasta que cayó como una víctima más de la reinante desgracia. No fue el primero, sino el último de la infinita serie de justos que desde Abel se vieron segados por la guadaña del poder del pecado. Pero la trágica muerte de Jesús, tan previsible como era —«No, Hijo, no vayas, te van a matar», podemos imaginar la deliberación trinitaria—, tan necesaria incluso desde la lógica de una creación descabalada, no era necesaria para Dios, ni siquiera como requisito de su intención redentora.

Volvamos atrás. Los designios, no ya saludables sino salvadores de Dios, del *God who cares*, ya eran antiguos. A partir de aquel que estuvo dispuesto a renunciar al impulso de la sangre, de Abrahán, Yahvé Dios eligió para sí un pueblo destinado a la santidad, y a ser la nueva sangre de la que nacería el Salvador. Y de él se apiado en el Horeb, para rescatarlo de la iniquidad esclavizadora del pecado que simbolizaba el poder del Faraón. Y en medio de los perversos impulsos de su naturaleza, le dio una ley. No es garantía de salvación, sino por así decir, un protocolo práctico para la larga travesía de ese desierto en que los hombres habían convertido la alegre creación que se les había confiado. Pero la ley no santifica, sólo alivia la desgracia, buscando salvar un remanso en la corriente embravecida de una historia miserable. Honrarás a tu padre, no matarás, guardarás la fidelidad del matrimonio, no robarás, no falsearás en juicio tu testimonio, no codiciarás mujeres y bienes del prójimo. Además de tres primeros mandatos, destinados a preservar la Alianza que a

cambio de guardar la ley Dios ofrecía a los hombres. En medio de la iniquidad, esa ley es, repitamos, un mínimo protocolo de supervivencia allí donde no reina el amor. Pero al menos localiza y particulariza el mal en un intento, ciertamente a la postre inútil, de controlarlo. Que un hijo insulte a su padre —un pecado hoy ciertamente extendido— no es en sí mismo tan horrible, y a lo mejor hasta se lo merece; tampoco lo es que un funcionario acepte una comisión para acelerar una gestión administrativa; o que uno ligue con la secretaria toda vez que su mujer no le hace caso y la empleada está interesada en asegurar su puesto de trabajo (somos adultos, lo hacemos libremente, ¿de verdad?, sabemos lo que queremos). Pero eso que los ingleses llaman *peccadilloes,* son reflejo de un mal radical, que se extiende por el mundo, en la forma, por ejemplo, de una masiva corrupción que es abuso de poder y que consagra la pobreza; de la explotación sexual del más débil; de la quiebra profunda de las instituciones familiares. Y esas supuestamente casi inocuas faltas, nos hacen cómplices, de Adán primero y de Caín después, y en último término de todos aquellos que en el pretorio de Jerusalén, mientras Pilatos en otro *peccadilloe* se lavaba las manos, gritaban: «¡crucifícalo!».

Todo el mundo se horroriza cuando la masacre se hace masiva y vemos un documental sobre los campos de exterminio de la Alemania nazi o del Pol Pot; también cuando alguna periodista nos muestra gráficamente un reportaje sobre la prostitución infantil en algún país que nos parece lejano; o vemos niños con Kalashnikov por las ruinosas carreteras de África. Pero la línea que va hasta esas catástrofes desde nuestra consentida concupiscencia, es continua. Uno se puede consolar pensando que Hitler sí que era malo. Pero el antisemitismo era un pecado de vecindario mucho antes de llegar él. Como lo es el desprecio del negro, o del extranjero del Este que recoge basura de los contenedores. Dicho más filosóficamente, el pecado que desfigura la buena voluntad creadora de Dios, es un acontecimiento cósmico del que, como autonombrados señores del bien y del mal, todos, pero también cada uno, somos culpables en el punto y hora en que ante la ley de Dios decimos un «no quiero».

Y ahora ese acontecimiento cósmico del que todos nos hemos hecho responsables con la misma voluntad a la que Dios ha-

bía encomendado llevar el mundo a su plenitud, es el que se concentra, no como *Christogénesis* sino como *Deicidio,* en aquel fatídico momento del pretorio. Lo que mata al Señor no son *sólo* las manipulaciones políticas del Sanedrín, ni la cobardía de Pilatos, ni la brutal soldadesca, ni la vociferante y manipulada turba que suele venirse arriba en esas circunstancias. A diversos niveles de responsabilidad, se trata de multiformes manifestaciones de ese mal cósmico libremente querido por todos, que empezó con Adán, siguió con Caín y que llega a cada uno de nosotros. La humanidad pecadora, y entonces deicida, somos todos. Cada cual a su medida —podemos contra-argumentar—, y la mía no es para tanto. Efectivamente siempre nos quedarán Hitler o Calígula como epítomes del mal que minimizan el nuestro. Pero en la cruz, ya lo hemos dicho, se revela la medida de un daño infinito. No hay un «poquito» en la ofensa que cada uno hacemos al Señor. En esa cruz obtenemos la medida de una tragedia, que es la del mundo, y la de cada uno de nosotros, que a su imagen fuimos creados, imagen de la que ahora somos la infinita perversión.

Podemos ahora volver a plantear la cuestión: ¿es eso un sacrificio? Ciertamente hay un derramamiento de sangre del que los hombres somos responsables. ¿Exigido por el Padre? Ya hemos dicho que eso carece de sentido, por más que hayamos querido entenderlo así, o no hayamos podido interpretarlo como el acto de misericordia que esencialmente es. Pero eso no quiere decir que no sea verdadero sacrificio, también en ese sentido en que los hombres se sentían obligados a ofrecer a Dios lo mejor de sí mismos.

Lo que ocurrió en la cruz podía haber tenido otro sentido. Jesucristo podía haber aceptado el segundo fracaso (el primero fue con Adán y Eva) y llegar a la conclusión de que su esfuerzo salvador había sido inútil ante el asesino desprecio de aquellos que había venido a salvar. El Demonio, está a punto de cantar victoria: «Vuelve con tu Padre, ¿no ves lo que te han hecho?, ¿no ves que estos son míos, que en aquello que creasteis vence la ignominia y yo soy el señor de la tierra?». Pero es aquí donde, allá por la hora *tertia,* la historia universal da un grandioso giro, para cobrar un nuevo significado que en cierta forma no estaba en el guion original. Jesucristo, que como hombre había resultado víctima del mal, en la identidad de su persona divina se hace

ahora verdadero sacerdote, y en la apoteósis del sufrimiento se ofrece a sí mismo al Padre. Jesucristo-Dios convierte en ofrenda el resultado del pecado, en el que Él es víctima como hombre; y en un acto de su infinita voluntad, pidiendo perdón por los pecados de sus hermanos, convierte la tragedia en reconciliación. Si eso no es un sacrificio, ¡entonces a ver qué era lo que los hombres hacían cuando, pese a su maldad, dolidos por sus faltas, ofrecían sobre el altar lo mejor de sí mismos, en un inútil intento de propiciar la voluntad de Dios! Es la humanidad de Jesús la que como divino sacerdote ofrece al Padre un sacrificio eterno, no exigido pero a la vez infinitamente satisfactorio. Y así la cruz se hizo el Sacrificio en que terminó la era de los sacrificios, y en la que empezó la del amor y la acción de gracias: la era *eucharística* en la que actualmente vivimos. Al borde de su victoria, el Príncipe del mal fue definitivamente derrotado por la misericordia de Dios.

7. Y al tercer día resucitó, y subió a los cielos

«Todo está consumado», dijo, encomendó su espíritu al Padre… y murió. Su tarea como hombre se había cumplido. La reconciliación estaba lograda, y todos los pecados de los hombres, pasados y futuros, quedaron perdonados cuando Él lo pidió. ¿Se acabó? No, ahora quedaba la tarea del Padre, o la suya como Dios. Y esa era vencer a la muerte que voluntariamente había asumido.

La obra de la redención es un acto de justicia porque antes lo es de misericordia. La encarnación es el esfuerzo de Dios por hacer como hombre y como Dios lo que los hombres no pueden, que es regenerar su propia naturaleza, débil ante la infinita tarea que el Creador le encomienda, y sobre todo dañada por el pecado que la aparta de Dios. De algún modo, la historia del mundo podía haber terminado allí, cuando la tierra tembló, se rasgó el velo del templo y un hombre de buena voluntad pudo confesar: «verdaderamente éste era el Hijo de Dios». Pero Dios no se había encarnado sólo para eso: se había hecho niño envuelto en pañales, en medio de la pobreza porque no había sitio para Él en la posada, inerme ante las asechanzas de Herodes, obediente a María y José; había pasado hambre y sed en el desierto; predi-

cado el Evangelio sin tener donde reclinar su cabeza; había recibido las falsas alabanzas y a renglón seguido el desprecio y la injusticia de sus paisanos, hasta llegar del modo más terrible al final que a todos nos espera como los pecadores que somos, que es la muerte de un delincuente. Había recorrido como el *cursus honorum* de su reinado todo el catálogo de las desgracias históricas. ¿Para terminar en un final terremoto justiciero, en el que unos para su salvación lo reconocieran en su muerte como verdadero Dios, o más probablemente lo despreciaran para su condenación como el guiñapo en que lo habían convertido?

No fue así, tras un impasse de dos noches, al tercer día venció a la muerte, resucitó… y todo volvió a empezar, en una regeneración del designio creador de Dios que se abría ahora para nosotros, no como mera salud natural, sino como Evangelio, como la Buena Noticia y como historia de la salvación. Porque, dice la Vulgata, *«non est hic, surrexit enim sicut dixit!»* Y así cobraba sentido lo que había dicho en la oración sacerdotal que nos relata el apóstol Juan: «y yo, cuando sea levantado en alto sobre la tierra, todo lo atraeré hacia mí». Hacia la muerte, dirá Nietzsche: los cristianos adoran en la cruz a un Dios muerto, al Dios de la muerte. Y no es así, lo atrae hacia la cruz, pero hacia una cruz cuyo glorioso sentido no se revelará hasta tres días después en el sepulcro vacío. Porque lo que culminó en la cruz se hace nuevo comienzo con la resurrección del Señor, ahora en el seguro camino hacia el cielo, del que los hombres habían desvariado. Jesucristo vino al mundo, compadecido de los hombres, para hacer que esta vez con segura certeza la voluntad de Dios al crear llegase a su glorioso, y no meramente natural destino.

Y para ello, reinterpretó sin abrogarla la antigua ley de Moisés, dando un sentido a la justicia que ya no es de prohibición, sino un mandamiento nuevo: «que os améis unos a otros como yo os he amado». Así se restableció la creación en lo que el Creador vio al terminarla: que todo era bueno. El paraíso, por la encarnación, muerte y resurrección del Verbo, se convirtió, recreado, en algo ya no praeter- sino sobre-natural: en el Reino de Dios, don de la Gracia, «así en el cielo como en la tierra»

8. Desde allí ha de venir a juzgar a vivos y muertos

Una y otra vez, ante la experiencia de la alegría creadora, de la compasión y el «no temas» del Horeb, y ahora de la definitiva y misericordiosa redención de la humanidad, los hombres han caído en la tentación de lo que podríamos llamar la religiosidad *born again* del aleluya, que tan fácilmente desemboca, también con resonancias escatológicas, en pseudo-mística *new age*. Más en castizo podríamos hablar de compadreo eco-espiritual tirando a hippie, «Jesús te ama, tronco, pásalo». Frente a este planteamiento «glorioso», San Pablo riñe a los Tesalonicenses, que esperando la inmediata venida del Señor, «viven de la ociosidad, sin otra ocupación que curiosear», y les conmina a que «quien no trabaje que no coma». Y de sí mismo dice: «completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, por su cuerpo que es la Iglesia» (Col, 1, 24).

La resurrección abre la historia como Reino de los Cielos, pero como algo no dado sino en la esperanza, que es por lo tanto esfuerzo, en un mundo en que la consecución del fin sigue lastrada por la debilidad y la culpa. La nueva tarea histórica, confiando en el triunfo que Jesucristo garantiza, sigue siendo lucha contra el pecado y esfuerzo por rescatar a la creación de las deficiencias de su finitud. En un nuevo contexto, no pelagiano sino confiado ahora al don de Dios, el mismo Fichte queda reivindicado, y la pereza, el conformismo con los déficits de la historia, sigue siendo pecado capital.

Tanto más cuanto la maldad, el resto de la culpa primitiva, en modo alguno ha desaparecido, e incluso en un misterioso sentido se ha intensificado en el contraste infinito con la cruz salvadora. Por lo mismo que estamos salvados, somos más culpables de nuestras ya no tan infantiles iniquidades. De ahí que Jesús nos haga guardianes del don de Dios: «vigilad mientras vengo», y se anuncie a sí mismo, por un lado como definitivo Salvador, pero también como el último Juez. En la conciencia de nuestra redención, seguimos teniendo por delante tiempos tan gozosos como terribles.

Tras la muerte y resurrección, la creación queda, como don de Dios, limpia de pecado. Pero el mal, no como deficiencia y debilidad, sino como perversión de ese don de Dios, sigue siendo

una posibilidad de la libertad y una realidad en la historia. De ahí la necesidad de una definitiva consumación del tiempo, de una segunda venida del Señor ahora como Juez universal.

Estamos acostumbrados a entender ese Juicio como sentencia penal impuesta desde fuera, y la Escritura y la Iglesia mantienen la analogía. Pero no podemos olvidar que creación y redención son despliegue de la libertad, tanto por el Dios que dona como por el hombre que acepta, o no, la donación. Del mismo modo entonces como nos salvamos por la gracia de Dios *y* porque queremos, el juicio de Dios surge de nosotros mismos, es condena de lo que nosotros elegimos: es rechazo divino de la angélica y humana rebelión.

Todavía más. La misericordia no es un añadido a la justicia, o algo que de una u otra forma pudiese entrar en conflicto con ella. El Juez que condena es el mismo que pidió perdón en la cruz por los pecados de los hombres. Los alemanes llaman al «juicio» *Urteil:* es lo que originalmente separa. En las lenguas latinas se llama también «criterio», que viene del *krytein* griego, que significa cribar, separar el grano de la paja, el trigo de la cizaña, las ovejas de los cabritos. Antes de la redención el criterio, dice san Pablo, era la ley de Dios, que discrimina el bien y el mal. Después de ella es el perdón y la gracia lo que separa a los que la aceptan de los que rechazan el inclusivo abrazo de Dios. Para quedarse «fuera», allí a donde el mal fue expulsado, en las tinieblas exteriores en las que todo está perdido, lejos de Dios y de sí mismo; y donde el Juez que todo lo sabe tendrá que decir: «no os conozco». (Mt., 7, 23).

No es tan difícil de entender. Pero lo que sí es un misterio es el cómo y cuándo de esa decisión final. ¿Habrá una última oportunidad? ¿Será el Juicio Final, cuando sepamos todas las cosas y se nos hagan evidentes nuestros desvaríos, el definitivo momento de la existencia cósmica y de la de cada alma? ¿Lo será la muerte? El rico Epulón pide que mande a Lázaro a sus hermanos, que se arrepentirán, dice, si se les aparece un muerto. El padre Abrahán responde que ya tienen a Moisés y los profetas, y que si no les hacen caso a ellos tampoco se arrepentirán si un muerto resucita. Nosotros tenemos la cruz del Señor, origen del perdón, y ella misma signo de condena para quienes lo rechazan; como su fruto tenemos los sacramentos. Hemos dicho repetidas veces en estas páginas que por la gracia de Dios el fin se anticipa; que

el Reino está entre nosotros; que el cielo se nos hace presente en tantas cosas en que nuestra existencia está cumplida. Pero eso que ocurre con lo grandioso, vale también para lo terrible: en cierto sentido el Juicio Final ocurre cada día. Es el *Kairós*, la llamada de la gracia a la conversión: «ahora es el tiempo oportuno, hoy es el día de la salvación» (2 Cor., 6, 2).

Capítulo V

CREO EN EL ESPIRITU SANTO, LA SANTA IGLESIA CATÓLICA, LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS

DIOS EN LA HISTORIA

1. Las tres edades del espíritu: ánimo, luz, santidad

Dicen *Los hechos de los apóstoles* que diez días después de ascender el Señor a los cielos, a los cincuenta de la Pascua, los apóstoles estaban reunidos a la espera, según les había dicho Jesús, de la «fuerza de lo alto» (Lc, 24, 49). De pronto se produjo un ruido del cielo «como de un viento impetuoso», y se les aparecieron lenguas de fuego que se dividían y se posaban sobre la cabeza de cada uno «y todos quedaron llenos del Espíritu Santo» (Act, 1, 1-4). La exégesis que teólogos y escrituristas puedan hacer de este suceso no me interesa aquí especialmente, al menos de momento. Me llama más la atención el sentido de una narración que recurre a dos símbolos que en el mundo filosófico y mítico de la paideia y filosofía clásicas tienen un significado muy concreto. El fuego, como vimos al hablar del Horeb, representa la actividad original como aquello que puede disolver y regenerar todas las cosas; como fuerza capaz de transformar los demás elementos. Y con el «viento impetuoso» es también evidente que el hagiógrafo no pretende describir un fenómeno atmosférico, sino que efectivamente se refiere a lo que ya vimos que Anaxímenes denominaba *Pneuma*, para decir de él que era el impulso que abarca (*periekhein*) e impregna (*synkratein*) todo el cosmos; aunque ese *periekhein* se puede traducir también como «abrazar» y «proteger». Nos las habemos aquí, por tanto, con la fuerza que desde el origen se expande en la naturaleza como su principio; como aquello pues que le da vida y que al emerger en ella la organiza reflexivamente. Ese espíritu es lo que da ánimo e inspira a la naturaleza en su conjunto, de modo que emerge hacia formas más y más desarrolladas. Como tal espíritu lo hemos descrito como lo que impulsa la evolución biológica. Es ánimo o fuerza de vida, presente y emergente en la naturaleza creada.

Pero el espíritu es también *psykhé,* y así esa tendencia biológica hacia formas orgánicas superiores intensifica la reflexividad, permitiendo a los organismos más y más procesar la información que procede de su entorno, y centralizar autónomamente su actividad como propia, de modo que actúe por sí y no por otro. El espíritu se hace así tendencia evolutiva hacia la conciencia y la libertad; hasta que abarcando todas las cosas, extendiendo al universo su propio límite y haciéndose *quodammodo omnia*, el alma integra esa totalidad en su reflexión y se hace consciente de sí en esa mismo universo que abarca; totalidad que de este modo se hace en el espíritu transparente a sí misma. Ese espíritu es así luz, como lugar de la verdad o desvelamiento de todo. Vimos también como correspondía al hombre, extendiendo su dominio y cuidado a todas las cosas, incluirlas en la reflexión en que él mismo consiste, para totalizarlas y para así devolver a Dios la alabanza de toda la naturaleza. Vimos por último cómo ese plan de Dios quedaba trastocado por el pecado e impedida esa recapitulación de la naturaleza en Dios. Y ahora podemos concluir que mediante su encarnación, el Verbo asume en cuanto Dios la tarea que como hombre le correspondía, de modo que finalmente ocurre en Él mismo, no solamente el perdón y la salvación del hombre, sino la regeneración de la obra creada. En la resurrección, el Verbo como nuevo Adán recrea el universo, de modo que todas las cosas quedan recapituladas, reflexionadas, en el Cristo glorioso, en el que el Padre se reconoce a sí mismo.

Hemos insistido una y otra vez que la creación sucede fuera de Dios, *ad extra,* dicen los teólogos escolásticos, de modo que la reproducción de su semejanza con Dios es para la naturaleza, y de modo responsable para el hombre, el resultado de una tarea infinita. Pues bien, la encarnación del Hijo hace de la creación asunto doméstico de la Trinidad. Es Dios mismo quien se encarna. Y si es cierto que de esta forma recorre el camino de la insuficiencia natural, del mal físico, y sobre todo de la maldad moral, hasta llegar a la muerte asumida como penitencia, eso que ocurre en la historia, es en la divinidad de Jesucristo un acto eterno por el que Dios recoge en sí de modo definitivo esa totalidad de su obra creadora. Jesucristo, en el que Dios se encarna como hombre en el tiempo, como Dios diviniza en la eternidad a su propio cuerpo que es la entera creación. El adjetivo «divino» que en el mundo clásico sólo al borde del sacrilegio se puede

usar para señalar la similitud de la acción de Dios en todas las cosas, recibe ahora un sentido propio: por la encarnación, muerte y sobre todo resurrección de nuestro Señor Jesucristo, el mundo ha pasado a formar parte de la vida de Dios. Y por eso, de vuelta al Padre, el fruto de la vida del Hijo en el mundo es la vida del Espíritu. Pero de un Espíritu que ya no es mera vitalidad, ni autoconciencia, sino al que corresponde el adjetivo propio de Dios y es en verdad Espíritu Santo.

Habíamos visto cómo la teología se resistía a entender a Dios como alma del mundo, porque carece de sentido decir que la naturaleza en su finitud fuese el cuerpo de Dios. Pues bien, esto es lo que hace ahora posible la encarnación del Verbo. Jesucristo encarnado, muerto y resucitado, hace del mundo un cuerpo infinito hecho ahora a la medida del Creador, incorporando así la totalidad de la creación a la vida interior de Dios mismo. Y ese reconocimiento que Dios hace en su Hijo de la creación como su propio cuerpo, ese nuevo Espíritu que anima ahora a todas las cosas en la interioridad del mismo Dios, es el Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, como el amor y reconocimiento respectivo de Padre e Hijo. La encarnación del Hijo hace divina la vida del mundo. La creación regenerada, y ahora sí, terminada en Jesucristo, ya no es un mero paraíso natural encomendado al hombre como sujeto finito (y como se ve falible), sino despliegue infinito de la misma vida divina.

Y de nuevo esto tiene ahora dos caras. La una es escatológica y tiene lugar en la eternidad como fin de los tiempos. Pero también sucede en el tiempo, como un proceso; y ahí el Espíritu de Dios, la tercera persona de la Trinidad, no es todavía resultado, sino tensión dinámica desde el tiempo, desde la historia, a su culminación. De este modo, ese Espíritu, que es ánimo y luz reflexiva, lo percibimos como impulso santificador. Desde este punto de vista que viene impuesto por el carácter potencial, dinámico, temporal de la creación, desde su origen finito hacia su infinito fin, Dios mismo se hace historia de la salvación, como el Amor que se expande y realiza en el mundo. Y entonces, igual como el Verbo se hizo carne, por lo mismo y tras una lograda redención, el Espíritu Santo es el Dios hecho historia; es a partir de ahora la misma historia del mundo como salvación. Eso es lo que los hagiógrafos llaman el *Paráclito,* que visto desde las otras

etimologías griegas del *Pneuma* (*periekhein* y *synkratein*), no debemos entender como simple alivio de los que lloran, sino como el impulso interior que anima y da la fuerza infinita necesaria para que el hombre, luz del mundo, conforme ahora con el espíritu original, con la vida misma de la naturaleza, reasuma su también original misión de conducir la creación a su infinitud. Una vez más el Espíritu Santo es la fuerza, ahora ya no sólo original sino culminante, que mueve la historia, hasta lograr en ella el reconocimiento del Padre no sólo en el Verbo sino en el mismo cuerpo de su Hijo.

La redención, que es reconciliación del hombre y del mundo con Dios, redención ya lograda en la cruz, sigue siendo para nosotros tarea, y no una titánica que supere nuestras fuerzas, sino aquella cuyo triunfo está ya garantizado como don gracioso en la resurrección de nuestro Señor Jesucristo. El camino hacia el «superhombre» se abre para nosotros, por la obediencia al pie de la cruz, en el sepulcro vacío; y se confirma en Pentecostés. Ese camino es el Evangelio, la Buena Noticia no ya de la salud, sino de la salvación y el perdón de los pecados. A predicarlo salieron inmediatamente los «apóstoles», los enviados del Señor. Y se comieron el mundo.

2. La comunión de los santos

Como un *synkratein* (confortar), el fruto primero del Espíritu, que es Amor, consiste en unificar, componer, sintetizar, organizar, y todo ello de una forma activa como dación de vida, de una vida que ahora bien podemos llamar sobrenatural y santa; de modo que, integrando lo diverso, el Espíritu genera comunidad, asamblea, *ekklesia* dicen los griegos; Iglesia decimos los cristianos. Es reflexión compartida en el Espíritu.

Esta comunión, que es el fruto último de un Espíritu que ya es Santo, es en su origen algo mucho más problemático. Ya lo hemos visto en Empédocles, en el ámbito de la finitud la vida misma del principio, generando diferencias fácilmente se pierde en *eris,* que es discordia. Atendiendo al momento en que ese espíritu emerge como autoconciencia, Hegel, amante siempre de las contradicciones que generan las formas finitas de lo absoluto, señala cómo, absolutizando precisamente esa diferencia, la au-

toconciencia incipiente, digamos juvenil o adolescente, se reconoce a sí misma en la soledad. Sólo yo soy un Yo. Y el sujeto se encuentra en medio del mundo perdido, e incomprendido: sólo él piensa, y no es pensado por nadie. Y la contradicción de su finitud se muestra en que frente a él tiene otro absoluto, sólo que, como un vaciado simétrico, tiene la forma de su propia negación. Es la naturaleza hostil como un No-Yo. Pero puede ser peor. Esa misma contradicción de la autoconciencia, del espíritu finito, se manifiesta también en la diversidad de las autoconciencias: frente a mí tengo otros Yos que no soy yo, que son Tús; y que reclaman de mí un reconocimiento como absolutos que yo no les puedo ofrecer sin negar mi propia supuesta infinitud. De este modo, la emergencia del espíritu en su finita diversidad se hace necesariamente conflictiva. Es otra manifestación del pecado original, que se experimenta en el seno de cualquier familia cuando los hijos van accediendo a la conciencia de sí como rebeldía y polémica. Llegamos pues a ser nosotros mismos en eso que Hegel llama la lucha de las autoconciencias; en la soledad, incomprendidos y en conflicto con el mundo, con los hombres y con Dios.

Por el contrario, el espíritu maduro es, como ya vimos en Kant, buena voluntad, como lo que es capaz de reconocerse a sí mismo en los demás como otros Yos. Es lo que vimos que Kant denominaba el «reino de los fines», en el que los otros sujetos ya no son medio a utilizar para la propia realización diferencial, sino sujetos iguales a nosotros, a reconocer como igualmente absolutos. Sólo que para Kant ese «reino de los fines» es un «deber ser», un *desiderátum* regulativo, contra-fáctico, desde el que denunciamos el desajuste entre sujetos como injusticia; pero que pertenece al mundo ideal, efectivamente como la idea de una fraternidad universal. Esa idea, junto a la igualdad y la libertad, formaban el trípode de una conciencia que pretendía asumir el protagonismo de su propia historia. Y desde ella se puso en marcha la revolución, tomando primero la Bastilla para emancipar a los oprimidos, pero descarrilando después en el Terror cercenando autoconciencias disidentes. La plaza de las ejecuciones se llamaba… de la Concordia.

Ya veremos cómo esta idea revolucionaria de fraternidad, al pretender realizar en el horizonte antirreligioso el ideal escato-

lógico de la redención, tiene necesariamente que hacerse pecaminosa y desfigurarse como lo contrario de sí misma. Porque lo cierto es que ese ideal de fraternidad universal, como reconciliación de los espíritus, es el fruto propio del Espíritu como reconciliación en Jesucristo del Hombre con Dios, del Hijo con el Padre. Sólo reconociéndonos a nosotros mismos en el rostro de Dios, dejamos de ver cómo amenaza el rostro de quién sólo entonces podemos reconocer como hermano. Por eso, el fruto del Espíritu es, frente a la soledad y la discordia, la fuerza que acompaña y la compañía de los así confortados. Y ésta es la tradición teológica cristiana: esa comunión no es resultado de la compasión natural, de algún tipo de sentimiento solidario y simpatizante, ni de una pretendida mecánica de socialización, económica o bio-ética. La humanidad no es un mercado, ni un hormiguero. Esa fraternidad, en la que amamos al prójimo como a nosotros mismos, es reflejo de la filiación divina que asumimos en el mismo cuerpo de Cristo; es la misma realidad de ese cuerpo vivo animado por el Espíritu Santo.

Es importante señalar el carácter dinámico de esa comunión que en adelante, siguiendo a san Pablo, los cristianos van a llamar Iglesia. No es un estado, ni el resultado de un censo; mucho menos es una organización social. La Iglesia es una tensión dinámica en la historia que comunica los afanes naturales de los hombres con el cumplimiento escatológico de una creación asumida por Jesucristo resucitado en la vida sobrenatural del mismo Dios. Esa tensión es, en su forma histórica como «gracia de Dios», el Espíritu Santo mismo. Pero una vez más, el fin es lo primero; no es que corone la obra, es que la cimenta. Por eso, la Iglesia verdadera es la que los Padres llaman Iglesia triunfante, como asamblea de los santos, de los salvados, en la vida misma del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En tensión hacia ella, en camino, itinerante, y definida como comunión por el fin ya realizado en la cabeza que es Cristo, está la Iglesia en la historia, que siguiendo a san Pablo —amante de los símiles castrenses, pues no en vano vivía de fabricar tiendas de campaña para las legiones— los Padres van a llamar Iglesia militante.

Los primeros cristianos tenían muy clara esta esencia transhistórica de la Iglesia, también de aquella que todavía andaba dando tumbos por el tiempo de los hombres. De ahí su carácter esencialmente místico, o si se quiere sacerdotal, por el que la

Iglesia es la mediación entre los hombres y Dios, entre la historia y la eternidad. Y de ahí que la Iglesia se entienda a sí misma como una sociedad esencialmente distinta a la comunidad civil, de modo tal que, si por un lado no renuncia a su misión profética de predicar el Reino de Dios, por otro entiende que el orden que instaura en la historia es de carácter espiritual, sin que quepa entonces un conflicto de competencias con la organización civil de esa misma vida histórica. La Iglesia no pretende instaurar un orden alternativo a, ni mucho menos conflictivo con, la autoridad pública. Volveremos sobre esto, que tiene una importantísima significación histórica: desde el punto de vista institucional el Reino de Dios que instaura Cristo, aunque esté entre nosotros, no es de este mundo. Dios no viene a sustituir al César. Que el César no entendiese esto, y que este malentendido diese lugar a la tragedia histórica de las persecuciones, no es culpa de los cristianos.

3. La «ciudad de Dios»

Pero el malentendido no se puede atribuir sólo a esa misión sacerdotal que las autoridades públicas romanas pretendían asumir. Cuando ya al final este conflicto estaba prácticamente resuelto —quizás por la debilidad terminal del Imperio romano— vino san Agustín a hacer una interpretación de la eclesiología que ha resultado ser tremendamente problemática. Y que prácticamente impera hasta el Concilio Vaticano II. Curiosamente san Agustín no es un conflictivo Tertuliano, ni un san Pablo el Ermitaño, que buscase la salvación en el desierto fuera de la comunidad de los hombres. Es en cierto modo el último romano; forma parte del *establishment* «civil». En medio de un Imperio que se hunde y viendo como los Vándalos asolan su querida África, la más latina de las provincias desde los gloriosos tiempos de Escipión, Agustín, obispo de Hipona, como la última autoridad que separa a su grey del caos bárbaro, es un nostálgico de la civilidad romana.

Y había razón para esa nostalgia. Roma era una más de las repúblicas helenísticas, que se entendían a sí mismas como marcos de convivencia regidos por la ley y en los que imperaba la justicia, frente a la barbarie que regía *extra muros* y en la que los hombres retrocedían al nivel de la animalidad. Humanidad era

ser ciudadano, estar integrado en la comunidad política, como marco de convivencia piadosa. Para Aristóteles, ser hombre era ser animal capaz de expresarse mediante un *logos* compartido, en un marco común en el que el bien y el mal están definidos por la ley, y en el que cada uno obtiene lo suyo como lo justo; ser hombre es pues ser un animal racional y político. Es lo mismo. Ahora, frente a las ciudades griegas, capsulas aisladas de convivencia, el gran mérito de Roma consiste en ampliar a las *gentes* ese ámbito de convivencia bajo el imperio de la ley. Su obra histórica es la extensión de la *Urbe* al *Orbe,* hasta hacer de ese Orbe, por ejemplo del Mediterráneo, «lo nuestro». Paralelamente a la extensión universal de la ley y del sentido de la pertenencia ciudadana (la ciudadanía se hace universal con Caracalla, precisamente por la necesidad de ampliar el ámbito del reclutamiento militar), el estoicismo por así decir despolitiza el sentido de la humanidad, que deja de ser particular y étnico y se convierte en un espacio igualmente universal en el que adquiere nueva significación la cita de Terencio: *homo sunt, et nihil humanum a me alienum puto.*

Curiosamente también el cristianismo, llamado a predicar el evangelio a las mismas *gentes* y a proclamar una universal vocación a la filiación divina, necesitaba de ese mismo sentido de universal *civilidad.* Y de ahí que Agustín vea con horror el colapso de esa legalidad romana, que, por lo demás, reciente todavía la memoria de las persecuciones, él también considera irrecuperable. Es más, piensa que ese mundo civil se hunde como justa penitencia por los pecados de los hombres. Y entonces, a mi modo de ver, san Agustín comete un tremendo error. A saber, aplicar al orden político la idea regeneradora propia de la vida sobrenatural. Y de igual modo cómo Jesucristo inaugura frente a Adán una «vida nueva», la Iglesia representa un «nuevo orden social», regido por la caridad y el Espíritu; sociedad que sustituye como «ciudad de Dios» a la «ciudad de los hombres», regida más bien por el amor propio y la salvaguarda si acaso de los derechos de propiedad y libertad individuales.

Sin embargo, allí donde lo que san Agustín pretende es regenerar el orden social y poner nuevos cimientos a los muros que dejan fuera la barbarie; allí donde lo que quiere es redimir al Imperio, lo que consigue es politizar el carisma redentor, convir-

tiendo el cuerpo místico de Cristo, de algo definido escatológicamente, en algo delimitado por parecidos muros legales a los que habían servido como garantía de humanidad para los romanos. Convertida, sin dejar de ser cuerpo místico, en Polis, san Agustín vuelve a someter a la Iglesia al imperio ahora universal *more romanorum;* a esa misma Iglesia que san Pablo había liberado de la ley étnica de Moisés. La gracia, el *carisma*, se convirtió en un «estado de gracia», equivalente a una carta de ciudadanía sobrenatural; y la santidad terminó siendo «estado de perfección», como modo de vida canónicamente definido. Y así, lo que ahora veremos que es «el poder de las llaves» («recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados le serán perdonados…», Jn, 20, 22-23), se interpretó como algo parecido a lo que ahora llamamos «derecho administrativo». Por lo demás, el conflicto entre las dos ciudades —la ciudad de los hombres, pese a la crisis del Imperio, primero se resistió a ceder, y luego insistió en recuperar, su territorio político— estuvo servido hasta nuestros días.

4. La Iglesia y la esencia sacramental de la redención

¿Significa esto que vamos a defender aquí, a partir de lo que ciertamente considero como esencia carismática y escatológica de la Iglesia, algo así como una pentecostal anarquía, si acaso bajo el imperio de no se sabe qué *Kairós* disponible para cualquier iluminado? Ya vimos cómo los padres apostólicos, huyendo del magma mistérico de la religiosidad helenística que representaba la Gnosis, enseguida buscaron en los discursos de los filósofos un refugio clarificador y un orden lógico transmisible. Y lo mismo ocurrió en el ámbito disciplinar. Ya san Pablo se distancia de los entusiasmos que en aquellas primeras comunidades pretendían ligar la gracia de Dios a ese mundo de visiones, dones privados y demás raptos, que al final hacían a toda religión deslizarse por la pendiente de la magia, la superstición y al final de formas degradadas más o menos tendentes a la vieja idolatría. Y así, del mismo modo como la multiplicidad de la Escritura y de los Evangelios se ve reducida a un catálogo de proposiciones terminológicamente depuradas en la fórmula de un «Símbolo de los Apóstoles», de igual manera la ritualidad consubstancial a toda

religión se organizó en torno a siete sacramentos básicos, administrados según los casos por los que tenían poder para ello, de modo que el impulso redentor del Espíritu quedaba institucionalmente ligado a signos sensibles que proporcionaban la gracia que significaban.

La esencia de los sacramentos, como acciones que producen sacralidad, no es específicamente cristiana sino genéricamente religiosa. La presencia y eficacia de lo sagrado no requiere, desde aquello que significa, una especial cosificación: el Espíritu, se dice, sopla donde quiere. Pero sí por parte del receptor de la acción sagrada. Si la religión fuese una comunicación puramente espiritual entre el hombre y la divinidad, el acto religioso esencial sería de naturaleza mística; por ejemplo eso que denominamos oración, diálogo con Dios, que sería suficiente para la santificación. Pero no es esa nuestra naturaleza, sino la de un espíritu encarnado para el que el Espíritu se hace manifiesto a través de signos sensibles.

De siempre, el hombre ha ligado la santidad a una cierta mecánica ritual en la que la fuerza de lo sagrado se hace accesible a nuestra naturaleza corporal. Y no hace falta irse a esos límites sobrenaturales. La vida humana está llena de ritos en los que se materializan cosas tales como el respeto social —pensemos en los ritos del protocolo—, el erotismo, los afectos familiares y amistosos, las dinámicas políticas o empresariales, etc. Desde el beso a la madre, pasando por los saludos antes de empezar el partido, o el torneo entre caballeros, o el acuerdo que abre paso a un negocio, toda nuestra vida está llena de gestos pautados y repetidos, que *significan* dimensiones más trascendentes de la vida humana. Naturalmente, estos gestos pueden ser invenciones personales; pero no son suficientes, porque en general los símbolos significan según códigos, que reducen una muy amplia y multiforme comunicación afectiva a un número reducido de semantemas gestuales. En parte importante una cultura es un sistema de comunicación basado en el uso de esos rituales. No funciona en occidente mostrar el reconocimiento a un extraño llevándose una mano a la oreja, pero sí, en el ámbito militar, levantando esa mano más o menos a un lado de la frente. Por supuesto, el espacio religioso está lleno de esos gestos significati-

vos: en los sacrificios, en la transmisión de la benevolencia o bendición, en el reconocimiento de la culpa, o en la acción de gracias.

Esta ritualidad tiene también que ver con el intento de hacer propicia la acción de fuerzas sobrenaturales. Y así tienden a adquirir los ritos un sentido mágico, en cierta forma manipulador de esas instancias superiores. La religión tiene que ver con la magia; y entonces también con determinadas personas iniciadas en el manejo de esos ritos y que actúan como intermediarios para la consecución de determinados fines: en la cosecha, en la fecundidad, en la victoria sobre los enemigos, etc. El chamán primero y el sacerdote después se convierten en «expertos» a los que acudir para conjurar a nuestro favor las fuerzas sobrenaturales de las que dependen nuestro bienestar y el éxito de nuestras empresas.

Y ahora, por mucho que presumamos de una religiosidad ilustrada, cuyo ámbito esencial se sitúe en la comunicación espiritual; por mucho también que la religiosidad cristiana muy desde el principio se esforzase por marcar distancias frente a esa mecánica mágica y supersticiosa; por mucho que los cristianos entendiesen que el hecho salvador —la muerte y resurrección del Señor, y la acción del Espíritu Santo en el espíritu de cada uno— nada tenía que ver con dichas acciones manipuladoras de la trascendencia que se consideraban propias del paganismo, sin embargo, no hay en el cristianismo ningún desprecio de esa ritualidad que igualmente desde el principio se consideró esencial para la acción salvadora de la gracia. Así vino el carisma a asociarse con el rito y la liturgia. Digámoslo así: la acción confortante del Espíritu Santo tiene la misma relación con esos ritos salvíficos que la que tiene en la persona de Jesucristo la divinidad del Verbo con el cuerpo sufriente y después glorioso del Señor. Así podemos decir que los sacramentos son *Espíritu encarnado*, o más precisamente, gestualmente materializado, de tal forma que en ellos la gracia, por la misericordia de Dios y la acción del Espíritu Santo, se hace realmente disponible en la misma materialidad del gesto, dadas unas muy mínimas condiciones. Lo que significan, eso causan.

Siguiendo este paralelismo entre sacramentalidad y encarnación, es evidente que el sacramento por antonomasia, como

fuente misma de la gracia, tiene que ser la corporalidad de Jesucristo, especialmente como memoria de su sacrificio en la cruz, y allí donde esa corporalidad se ofrece como alimento de la vida sobrenatural. La eucaristía se hace así reproducción sacramental del mismo *factum* de la redención: signo sensible que reproduce el origen mismo de la santidad. Vienen después los sacramentos del perdón; de ese primero en el que se inicia por el lavado del agua la vida de la gracia, y del decreto absolutorio en el que en nombre de Jesucristo el sacerdote pronuncia el perdón de los posteriores y confesados pecados personales. También sacramental es la institución del sacerdocio encargado de administrar los sacramentos; la confirmación de la vida sobrenatural en la mayoría de edad; el acuerdo matrimonial que establece el marco para la procreación de la vida; y por último la consagración de enfermos y ancianos para su paso a la vida eterna. Son los siete sacramentos que constituyen el armazón ritual de la vida eclesiástica en el tiempo en que tiene lugar la salvación de los hombres. Los sacramentos son pues, por medio del Espíritu, la reproducción material de la gracia salvadora que el Redentor nos obtiene en el sacrificio de la cruz. Y de este modo la Iglesia militante está esencialmente ligada a la materialidad ritual en la que se dispone del carisma que la misma Iglesia representa.

Sin ser propiamente un sacramento, también la palabra de Dios tiene, como Escritura transmisible de generación en generación un carácter material. No causa la gracia, pero dispone a recibirla, como medio en que la voluntad y el entendimiento asienten a la manifestación que Dios hace de sí, especialmente en la persona misma de Jesucristo. Así es la Escritura lo que afirmamos como creyentes y el espacio discursivo en el que la fe se hace confianza en la acción salvadora de Jesús. Lutero hizo de este asentimiento, de la fe, el acto esencial en el que aceptamos la gracia de Dios. Y por eso concede a la Escritura una función redentora, que evidentemente tiene. Esto le llevó, y sobre todo a los posteriores desarrollos de la religiosidad reformada, a desplazar el acento desde la sacramentalidad ritual hacia esa aceptación discursiva de la revelación, bajo el lema de *sola fides*. Sin embargo, éste es un error que la Iglesia no podía aceptar; precisamente porque era bien consciente de que esta depuración espiritualista de la redención es contraria a la materialización ritual del Espíritu que en conformidad con nuestra naturaleza corporal

es parte esencial del don de Dios. Pero si quitamos el adjetivo *«sola»,* Lutero tenía razón al reconocer el protagonismo de la fe en la aceptación de dicho don, y por tanto en la relevancia de la Escritura, a la que, también en su materialidad, bien podemos reconocer un carácter cuasi sacramental.

Lutero y los posteriores reformadores se apoyaron en ese desplazamiento de lo que podríamos llamar fuentes de sobrenaturalidad desde los sacramentos hacia la Escritura, para desinstitucionalizar en muy importante medida a la Iglesia. Si sólo la fe salva mediante el discurso evangélico, los sacramentos ocupan un segundo plano, y a la larga tienden a desvirtuarse al ser interpretados como mero simbolismo, que termina por ser un mágico estorbo de la pureza espiritual del Evangelio. Si uno pasa de una capilla congregacionalista de Nueva Inglaterra a una Iglesia barroca sevillana, casi podríamos decir que pierde la pureza del espíritu a favor de un aluvión de sensaciones, en una liturgia que, por mucho que pretenda centrarse en el clímax eucarístico, al final puede ser una abrumadora distracción del acto esencial de aceptación de la gracia. Pero vuelvo a insistir, la Iglesia renuncia a la pureza espiritual a favor de la manifestación sensible y ritual, del mismo modo como Jesucristo renunció a la divina majestad para hacerse un niño envuelto en pañales. Por amor a los hombres, que no son espíritus puros. De ahí que entienda su misión histórica, no sólo como comunicación *lógica*, como ministerio de la Palabra, sino como dispensadora de la gracia en la «fracción del pan». Evangelio y sacramentos son los dos pies con los que anda el Espíritu en la historia.

5. El poder de las llaves

La versión larga del Credo, la del así llamado niceno-constantinopolitano, al afirmar las notas de la Iglesia, una, santa, católica, añade la determinación de «apostólica». Se señala con ello que la Iglesia asume a través de los obispos, y especialmente del primado entre ellos que es el obispo de Roma, la continuidad ministerial con el colegio apostólico presidido por el apóstol Pedro. Ello significa que la Iglesia en su presencia en la historia como iglesia militante está jerárquicamente organizada. Frente a este planteamiento, común (con muchos matices diferenciales) a la iglesia latina, a las iglesias ortodoxas y a la anglicana, las

corrientes reformadas acentúan mucho más el carácter carismático de la comunidad cristiana, e incluso, bajo los lemas de *«sola Scriptura»* y «libre examen», la más o menos total autonomía en la interpretación de la Palabra de Dios. Es sólo natural que semejante libertad hermenéutica haya acabado en el caos de la proliferación de sectas. No es que el Espíritu sople donde quiera, es que iban a tener razón las malas lenguas de la comunidad judía de Jerusalén cuando de los que predicaban bajo la influencia del rapto pentecostal, decían que estaban borrachos. La Iglesia parece que se pone bajo la dirección de Whoopi Goldberg. Eso sí que es carisma.

Naturalmente, desde el principio los cristianos, que podían estar «entusiasmados» pero efectivamente no borrachos, sabían perfectamente que ese carisma salvador iba a estar sujeto a abusos, malinterpretaciones, manipulaciones políticas, por no citar la simple concupiscencia o soberbia de pastores o creyentes, porque salvación no quería decir repentina superación de la «condición humana», tanto más cuanto que llevó su tiempo definir doctrinal y disciplinarmente los contornos del carisma. De ahí que desde el principio fuesen muy conscientes de que la acción confortadora del Espíritu Santo debía ser ministerialmente «administrada» por los apóstoles y sus sucesores, que tenían confiado el ministerio de la palabra, y sobre todo el de garantizar mediante la «imposición de las manos» la continuidad de ese otro ministerio de la memoria del Señor en la fracción del pan, y muy especialmente el del perdón de los pecados. A esto es a lo que la tradición apostólica denomina el «poder de las llaves». Jesucristo ha abierto para los hombres los canales de la gracia, de forma, sin embargo, que el control de las compuertas —o las llaves del Reino— queda encomendado al colegio apostólico presidido por el sucesor de Pedro. A éste, declarado además como piedra fundacional de la Iglesia, se le encomienda asimismo la misión de confirmar a los hermanos en la fe del Señor, para que el sentido del Evangelio no quede desfigurado en su transmisión histórica, sabiendo que los poderes del mal intentarán pervertirla.

Volvamos a san Agustín. Hemos sostenido frente a su interpretación que el sentido de la redención era de carácter esencialmente escatológico, y que por tanto no era misión de la igle-

sia sustituir una comunidad política natural (ciudad de los hombres) por otra de carácter sobrenatural (ciudad de Dios). Las llaves que se encomienda a los apóstoles no son las del cofre del tesoro, ni las del armero; ni siquiera se le encomienda junto al poder de perdonar los pecados la balanza de la justicia, o el otro poder de dictar las leyes o castigar su infracción. La Iglesia no es una *civitas,* ni tiene más muros que la garantía del Señor de que las puertas del infierno no prevalecerán frente a ella. Pero que no sea una *polis* con vocación estatal no significa que no constituya en la historia un orden propio. Porque, en primer lugar, la administración de los sacramentos exige ese orden como el de un ministerio organizado, apostólicamente instaurado, como verdadero poder ejercido por quien tiene la autoridad para ello.

A este poder se añade ahora la autoridad magisterial, propia del ministerio de la palabra. Y éste tiene un carácter diferente. El poder de dispensar, más que administrar, sacramentalmente la gracia, es, por así decir, un poder delegado pero real. Los sucesores de los apóstoles tienen las llaves; el poder es legítimamente suyo. Cuando un sacerdote dice «*yo* te absuelvo de tus pecados», o un fiel corriente afirma «*yo* te bautizo», lo hará en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; pero ese *Yo* no es virtual, y las palabras que se pronuncian son eficaces en su materialidad fónica. No es así con el Evangelio. Aquí el ministerio de la Iglesia tiene un sentido forense y la verdad es puramente espiritual. Es lo que el Hijo nos muestra del Padre, y su materialidad (su carácter empírico, diríamos los filósofos) tiene un sentido testimonial. «Id y decidle a Juan —encarga el Señor a los discípulos del Bautista— lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, etc.». Y así es también con la palabra de Dios, con el sentido de su revelación, especialmente con el hecho de la resurrección, y en definitiva con todo el Evangelio. La Iglesia es transmisora de un depósito absoluto que es el Verbo de Dios, que dada su forma histórica puede ser precisado, fijado en forma de Escritura, delimitado frente a otras doctrinas erróneas, incluso esclarecido conceptualmente; pero en modo alguno puede ser modificado, aumentado o disminuido. ¿Y la interpretación? Pues más allá del ingenio humano a la hora de hacer asumible subjetivamente la doctrina, la única interpretación valida, y la que los apóstoles y sucesores episcopales se reservan en el ejercicio de su función testimonial, es aquella que remite a

la autenticidad del Evangelio: a lo que Jesucristo con hechos y palabras «quiso decir». En esto consiste, como lo encomendado a los apóstoles y sus sucesores esa interpretación auténtica de la vida y palabra del Salvador, que los católicos denominamos Magisterio de la Iglesia.

De este modo, tanto en su dimensión sacramental como magisterial, la Iglesia tiene un sentido sacerdotal; intermedia entre la historia y el fin de los tiempos en el que se cumplirá definitivamente el Evangelio. Con un pie en la historia, tiene otro en el Juicio Final; y es éste el que apoya firmemente y da sostén a su conjunto. Vuelvo a insistir, eso no es una *civitas,* sino algo muy diferente: una «misión».

6. La redención de Pelagio: cristianismo y secularidad

Después de leer los parágrafos anteriores, me entran muy serias dudas sobre lo que estoy escribiendo. Algo así como: ¿quién me manda?, esto no es mi *area of expertise,* doctores tiene la Iglesia, etc. Así que vayamos hacia otros pastos más del gusto de mi rebaño. Vaya por delante en esta deriva que, en relación con las mencionadas cuestiones del sentido de la historia, las simpatías de mi gremio filosófico, a las que acompañan las mías personales, van claramente a favor de Pelagio. Por eso he discutido anteriormente la idea de san Agustín de que la Iglesia represente algún tipo de «sociedad de la gracia» que de alguna manera pretenda sustituir a una «ciudad de los hombres» fundada para salvaguardar los derechos de la libertad.

La antropología implícita en san Agustín se podría sin mucha malicia resumir así: el hombre ha demostrado en el pecado de lo que es capaz. Cabe una interpretación radicalmente pesimista: la inclinación de su naturaleza es perversa, maliciosa en su raíz; o más matizada: no es mal chico y sus intenciones no son malas, pero en su debilidad termina por verse dominado por la concupiscencia o tendencia a la satisfacción de la necesidades inmediatas. Y al final es lo mismo: sea por maldad intrínseca, o por debilidad de su carácter, las tendencias naturales conducen al hombre a enemistarse con sus hermanos los hombres y a apartarse de su Padre Dios. El desiderátum de una Ciudad de Dios se

hace necesario porque las aldeas humanas son a la postre inviables. Como demuestran la decadencia de Roma y el triunfo de los bárbaros a las puertas de Hipona. Desde este contexto la redención es incluso una regeneración por el fuego, que viene a sustituir por el sobrenatural un orden natural inviable.

No estoy acuerdo. Y no sólo, cómo he tratado de exponer anteriormente, porque ese nuevo orden sobrenatural no viene a instaurar una comunión de los santos políticamente amurallada en medio de la historia. No se trata sólo de un desacuerdo en la asignatura de eclesiología. La discrepancia va a la raíz misma del sentido de la redención. Dicho brevemente: la salvación no sustituye lo natural por lo sobrenatural, y mucho menos aniquila como tal «salvación» esa «salud» natural. Más bien supone la restauración de la naturaleza en su tendencia original hacia el bien, de modo que allí donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. De este modo, la gracia no es un «contra-orden», sino, de nuevo, un *synkratein* del Espíritu, que ahora podríamos traducir como «refuerzo».

Se ha interpretado el sacramento de la confirmación como mayoría de edad en la fe, que en efecto confirma en nosotros la gracia recibida en el bautismo. No voy a contradecir en absoluto esta interpretación tradicional. Pero sí añado que, en la medida en que el bautismo es renacimiento, la gracia afecta a la vida, no como un añadido, sino en su mismo origen. Renacer no es nacer a otra vida, sino volver de modo distinto a la misma; y entonces la confirmación no sólo afecta a la fortaleza en la fe, sino a nuestra misma humanidad, que así se ve por la gracia confirmada y fortalecida en su original propósito: crecer, multiplicarse, cuidar, cultivar y dominar la tierra, hasta reproducir en ella por medio del trabajo la gloria de Dios creador.

Se puede poner boca arriba, boca abajo, a izquierda o a derecha: discutir eso que digo hace de la redención y de la vida de la gracia un añadido a nuestra naturaleza, una sobre-humanidad. Eso en el mejor de los casos; porque podría ser también una antihumanidad. Y no es eso: la justificación no es un traje que esconde la putrefacción interior del hombre, es verdadera regeneración, en el sentido de que su resultado es una humanidad restaurada en el original propósito que Dios quiso para ella.

A esto es a lo que aquí llamo la redención de Pelagio. San Agustín podría tener razón frente a él: una naturaleza al menos

dañada por el pecado no puede sino recibir pasivamente una justificación que está fuera de su alcance. Y concluimos que la libertad no pinta nada en la historia de la salvación más allá de esa pasiva aceptación del don de Dios. Vale. Pero esa razón que san Agustín y Lutero tenían, vienen ahora Jesucristo resucitado y sobre todo el Espíritu Santo confirmador, y se la quitan; para volver a dársela a quien no la tenía: a Pelagio. Utilizando el simbolismo de los nombres, podríamos decir que la verdadera gracia consiste en que Jesucristo devuelve a Pelagio el poder de la libertad en la historia. Una vez más, la salvación es saludable; la gracia no debilita, ni anula la libertad y el amor propio; el Poder de Dios «apodera», no «se apodera» confirmando debilidades. Regeneración sobrenatural es a la vez lo que en sentido político los anglo-sajones llaman *devolution, empowerment.* Y así se confirma la intención de Yahve Dios en el Horeb: su compasión es éxodo, emancipación. *Let my people go!* Al final, la verdad… nos ha hecho libres. O dicho más provocativamente: toda teología es, siempre, teología de la liberación.

Como me siento más cómodo en este territorio conceptual, me atrevo con alguna barbaridad más. Aunque no sean de mi devoción, yo estoy dispuesto a admitir los ejemplos de santidad que la Iglesia nos ofrece en san Simón el Estilita, san Luis Gonzaga y fray Escoba; pero reclamo también que se entiendan como frutos de la redención: la abolición de la esclavitud, el teatro de Shakespeare, el derecho de *habeas corpus, Los miserables,* la igualdad de la mujer, el gobierno representativo, la libertad de cultos y la enseñanza general obligatoria; ah, y también la máquina de vapor, la vacuna de la viruela, los vuelos baratos, la clínica Barraquer, que hace ver a los ciegos, y Mercadona, que da de comer al hambriento a unos precios muy razonables.

Lejos de abstractos argumentos teológicos y filosóficos, lo que quiero señalar aquí es que la historia del cristianismo, y los frutos que la gracia ha logrado en el orden de la santidad personal, se solapa fundamentalmente con la historia de Occidente, en la que a nivel cultural y social, la regeneración de la naturaleza humana que la redención representa ha supuesto una masiva puesta en marcha del potencial creativo de la libertad. Es más, podemos poner en duda si hoy somos personalmente mejores que en el siglo XIII, pero no que nuestro mundo —incluso con sus contramarchas y catastróficos retrocesos morales, recientes y

evidentes para todos— es más justo, más solidario, más ilustrado, y más como Dios manda, que entonces. Y ahora, a quien quisiera retorcer mis palabras atribuyéndome la defensa de algo así como una redención «estructural» independiente de la transformación de los corazones, le diré que esta secularización del horizonte religioso y de los frutos que produce, no son sino reflejo en el orden de la pluralidad humana, precisamente de esa piedad personal que podemos ver por ejemplo en sta. Teresita de Lisieux (eso sí, con tal de que no la hagamos por ejemplo ministro de transportes, ni siquiera de instrucción pública). En fin, reconozco que mi opinión puede todavía resultar muy confusa: se trata de misterios de la gracia, y de la historia, y de las relaciones entre ambas, sobre los que tendremos que volver una y otra vez.

Digamos de momento sólo una cosa: los frutos de la redención en la historia tienen que ver precisamente con ese carácter misional de la Iglesia, que abre un horizonte escatológico, y que precisamente por ello —«mi Reino no es de este mundo»— deja abierto, por así decir por detrás, un espacio secular —«el Reino de Dios está entre vosotros»— en el que se liberan en toda su pluralidad esas energías individuales. De ahí se sigue, insisto, como fruto de una regeneración sobrenatural en su raíz, justo la autonomía del orden histórico, la separación no necesariamente conflictiva de gracia y naturaleza. Se abre aquí como un par de fuerzas, divergentes que no opuestas, la tensión religiosa, hacia un lado, y el impulso de autorrealización natural, hacia otro; y la resultante no es otra que el progreso humano. No soy un ingenuo. Esto ha sido, y lo veremos, mucho más complejo, polémico y en efecto conflictivo que lo que aquí queda dicho; pero constituye la profunda verdad de nuestra historia. En ella la pascual luz de Cristo y la Ilustración, que es luz de ciencia y derecho, son las dos caras, una adelantada al más allá y otra retrasada en la historia, de una misma moneda que es a la vez historia de la salvación y de la libertad.

7. Hegel: Iglesia y Estado en la historia de occidente

Y ahora que voy ganando confianza en este territorio especulativo que me resulta más familiar, pues vamos a hablar de Hegel, que incluso cuando está equivocado ayuda mucho a entender, sobre todo de qué va esto de la reconciliación y la historia; y por supuesto el Espíritu, al que dedica toda una fenomenología.

Ya hablamos en su momento de su teología trinitaria. En lo fundamental se trata de entender el curso histórico —creación, pecado, redención, progreso secular— como algo que no es exterior a la divinidad, sino que constituye la misma esencia de Dios en un proceso dialéctico que va desde la idea abstracta del Padre, mediante su exteriorización y concreción en la diferencia que es respecto de Él la naturaleza (Hijo), hasta, o mejor hacia, la reflexión de Dios en sí mismo desde esa negación natural (Espíritu Santo); proceso en el que al final Dios mismo se reconoce en su obra, como reconciliación de Padre e Hijo en el Espíritu Santo. Que el proceso es dialéctico quiere decir que la afirmación de Dios como Absoluto en su pura positividad entra en contradicción consigo misma, ya que un Dios sin diferencias, un Dios que es *sólo* Dios, sería idéntico con la nada. De ahí el paso a lo otro, o alienación: Dios se hace en la naturaleza lo contrario de sí. Se trata de lo que después vino a llamarse teología de la muerte de Dios. El aserto evangélico de que el grano de trigo tiene que morir para dar fruto —lo que quiere decir, para llegar a ser algo concreto, que es para Hegel lo mismo que llegar a ser «real»— se aplica a Dios mismo. El *Logos* es la alienación del poder del Padre en lo diverso. Dios muere en su Hijo. O si se quiere, hay un momento, por más que provisional absolutamente trágico, que representa algo así como el triunfo de un pecado deicida. Ahora bien, el Hijo muerto, el pecado triunfante, no puede ser definitivo; porque incluso en su negación Dios sigue siendo Dios, y esa negación tiene ahora que ser negada. Esa negación de la negación, resulta entonces re-afirmación de Dios, pero no ya en su vacío carácter abstracto, sino *en* la diversidad de sus diferencias naturales. Y así Dios Padre, reconociéndose en el Hijo, vuelve en sí, reflexiona, desde la iniquidad histórica del pecado, como reconciliación. Y esa vuelta a casa del mismo Dios, el

reconocimiento que hace de su obra como lo propio, no en abstracto sino como proceso concreto que incorpora la misma historia como biografía divina, eso es el Espíritu. Este proceso, desde la positividad absoluta, pasando por la negatividad natural, a la reflexión histórica en la que se supera (*aufhebt*) esa negatividad, como la vida misma de Dios que triunfa sobre su propia muerte, es la esencia dialéctica del Ser.

Ahora, esa exteriorización y reinteriorización, que ocurre en absoluto en Dios como procesiones trinitarias, es en la historia una «fenomenología del espíritu». Y lo escribo con minúsculas (en alemán Hegel no necesita de ese matiz), porque el proceso hacia el Absoluto ocurre en la historia como, dice Hegel, «historia de la experiencia de la conciencia». En ella esa conciencia —que es para nosotros la de cada uno— se reconoce a sí misma en todas las cosas como «autoconciencia». Es evidente que ésa es igualmente nuestra propia historia como sujetos en medio del mundo, como Yos finitos en los que (oh, contradicción) procesualmente se realiza también la misma esencia de dicho Absoluto.

Dios se llama «Yo soy». Ya lo hemos señalado. Y como Yos, nosotros mismos somos imagen de la divinidad; imagen en la que Dios se reconoce a sí mismo (o no, depende, objetaría yo). Hasta aquí (en este punto concreto) la dogmática cristiana podría seguir a Hegel. Pero ahora da un paso que hace la adoración de Dios indiscernible del ateísmo. Porque afirma que ese reconocimiento que Dios hace de sí en el Yo que somos cada uno, es necesario. Tan necesario que Dios es a la vez el *mismo* reconocimiento que nosotros hacemos de nosotros mismos en todas las cosas, y así en Dios mismo. Dios necesita de nuestra finitud para llegar a ser Él, del mismo modo como nosotros necesitamos de su infinitud para ser la autoconciencia que somos. Sólo que no se trata de comparar procesiones divinas e historia humana como dos cosas diferentes, como si ésta fuese la imagen imperfecta de aquélla. En la medida en que Dios se hace concreto —que para Hegel, no olvidemos, quiere decir «real»— en esa imperfección, los dos procesos son el mismo. La redención, que es emancipación del hombre de sus limitaciones empíricas, del Faraón material, es a la vez la esencia misma de un Dios concreto. Recordemos a E. Bloch: Dios es el Omega histórico, o lo que el hombre tiene que llegar a hacer de sí como protagonista

de su propia historia. Podemos vestir la tesis con ropaje retórico revolucionario y nos sale sin más la tesis central de una teología de la revolución: Dios es el pueblo en marcha hacia su liberación, en lucha contra la ley fáctica —los poderes sociales, la dinámica de los mercados, el Norte, el «gran capital», o cualesquiera sean los nombres que vayamos dando al Faraón— que pretende consagrar su miseria.

Podríamos intentar salvar a Hegel de su historicismo, diciendo que este proceso dialéctico no describe la esencia de Dios sino más bien el concepto que nosotros podemos hacernos de Él, que efectivamente está ligado a la historia de nosotros mismos, que somos su imagen. Yo casi me atrevería a ello, y creo que sería una interpretación incluso teológicamente fecunda. Pero Hegel no se deja; y sobre todo no lo permite lo que ha sido su recepción en la historia del pensamiento a los largo de los siglos XIX y XX. En esa recepción ha triunfado lo que se vino a llamar izquierda hegeliana —Feuerbach, Marx, Lukàks, Kojève, Bloch— que entiende la historia efectivamente como un proceso emancipador cuya condición de posibilidad es la deconstrucción de toda idea trascendente de divinidad, que actuaría más bien como consagración del *status quo.* Al final, convirtiendo en retórica estas finezas conceptuales, son Freud y Nietzsche los que se llevan el gato al agua: matar al Padre es el crimen necesario para todo proceso de maduración antropológica; y por eso la muerte de Dios es el trágico acontecimiento que en la desesperación abre el camino hacia el «superhombre». Nada de reconciliación, estamos como al principio: sólo si Dios no existe en nosotros está todo permitido, y seremos, otra vez, señores y conocedores (en nosotros mismos) del bien y del mal.

Hegel no es tan malo. Hay en sus escritos pasajes verdaderamente piadosos y bien ilustrativos para una teología de la reconciliación. Leyéndolos uno no se atreve a excluir una más misericorde interpretación. Sobre todo allí donde de modo inequívoco describe el cristianismo no como «una» sino como «la» religión de la libertad, señalando cómo las ideas de autonomía moral y dignidad personal, y a la postre los ideales revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad, son inseparables de conceptos tales como la encarnación del Verbo, el perdón de los pecados y la comunión de los santos. Pero insisto en que Hegel, a la hora de la verdad, no se deja rebautizar tan fácilmente. Tiene esto

que ver con la función que asume en el conjunto de su antropología (y teología) la idea del Estado.

Hemos dicho anteriormente que la redención abre un horizonte final de plenitud reflexiva, que por así decir deja también abierto tras de sí una concepción liberal de la persona, de la sociedad y de las instituciones políticas. Alguien que en la presencia de Dios se sabe perdonado, redimido, incluso divinizado, o al menos llamado a ello, es al mismo tiempo consciente de sí como un absoluto. Por eso puede Kant hacer una interpretación secular de la comunión de los santos como lo que él llama «reino de los fines» (las connotaciones paulinas son evidentes), que es el espacio intersubjetivo en el que los hombres se reconocen unos a otros como autónomos y capaces de determinar libremente su acción. Y por lo mismo considera Fichte que como libertad en medio del mundo, como sujetos morales, estamos llamados a transformar esa circunstancialidad, hasta convertirlo en un mundo mejor, en aquel mundo ideal que como tales sujetos morales *todos* podemos afirmar como propio. Igualmente, un sujeto que se sabe llamado por Dios a trabajar la tierra hasta producir en ella los frutos de su gloria, es una fuerza histórica de progreso, fundada en la esperanza de que un mundo mejor, incluso el mundo ideal, es posible, porque ya es real como aquél que Dios quiere (*fiat voluntas tua…*). Pero este espacio es algo así como el resto liberal de una proyección infinita; depende de que el hombre se sepa por la gracia hijo de Dios.

Pues bien, este planteamiento, que yo oponía al de san Agustín, precisamente es también contrario al que hace ahora Hegel, que resulta ser el último y más radical discípulo del de Hipona. Y es que, igual que Agustín y ahora como buen revolucionario, Hegel confunde la escatología con el ideal histórico. La gracia, la reconciliación del hombre con Dios, la sobrenaturalidad mística, tiene que hacerse fundamento y ley de los muros ciudadanos. Esa institución en la que cielos y tierra se funden en una renovación reflexiva de la historia, en la que el hombre como sujeto se reconoce a sí mismo en las instituciones y leyes que lo gobiernan, la verdadera Ciudad de Dios, en la que también Dios se reconoce en su imagen histórica, es para Hegel el Estado moderno.

Él es consciente de que el proceso reflexivo en que el espíritu vuelve a sí, no es una mera introspección psicológica. El Yo, el espíritu, se encuentra consigo, mejor se busca a sí mismo, en lo

que Hegel llama desde el punto de vista cultural *Volksgeist* (espíritu del pueblo, que luego recibirá el nombre de «nación») y que desde el punto de vista religioso denomina también *die Gemeinde* (la Iglesia), que igual podemos entender como el Pueblo de Dios en marcha. Pero en ambos casos se trata de colectividades dinámicas, por así decir tendencialmente definidas por una culminación todavía no realizada. Pero Hegel no soporta la provisionalidad romántica. Todo sería mera palabrería utópica si esa reflexión no llegase a una culminación, por así decir institucional. La solución la apunta el Estado moderno, cuando un Luis XIV, considerando el reino de Francia, puede decir: «el Estado soy yo». Ello supone la emergencia en la historia de un absoluto social de carácter reflexivo. En la medida en que, todavía para Luis XIV, el Estado está ligado a la particularidad de un individuo o de una familia dinástica, esa reflexión es falsa, y la emergente totalidad resulta alienante o tiránica. Pero el proceso está en marcha, y ya sólo hace falta invertirlo. Eso es lo que hace la revolución: «Yo (o nosotros, el pueblo) soy (somos) el Estado». Esa totalidad reflexiva que garantiza a todos su identidad subjetiva, en unas instituciones legales que son resultado de la autodeterminación, es entonces también presencia de Dios, la forma histórica de lo sagrado, la culminación de la historia.

Esta visión totalitaria de lo político ha quedado desvirtuada —aunque tengan que ver— por sus degeneraciones tiránicas más recientes. Pero, incluso aunque esas perversiones sean «lógicas», las intenciones de Hegel están más cerca de la idea que actualmente tenemos del estado democrático. Éste es el espacio representativo en el que, desde el registro civil, pasando por el sistema educativo, la sanidad pública, la seguridad social, como absoluta providencia que va de la cuna a la sepultura, vemos o queremos ver garantizada por ley como don —gracia y justicia— la realidad del sí mismo, que ahora se refleja en un documento nacional de identidad (sin papeles no somos nadie). Ese espacio sagrado y providente es verdadera Ciudad de Dios. ¿Secularizada? Ciertamente; pero no más de lo que la historia queda, en esa realidad política, efectivamente sacralizada.

A nosotros, latinos y católicos, esto nos resulta extraño. Estamos acostumbrados a entender el Estado como recuerdo de un Imperio Romano perdido y añorado, y siempre con el contrapunto profético de una Iglesia que representa el contra-poder

trascendente de la sacralidad. Los anglo-sajones tampoco lo entienden, porque de una u otra forma su compresión del espacio político se articula desde los *dissenters*, desde comunidades cristianas que entienden la salvación más bien *contra* el poder político (que es si acaso un Leviathán o monstruo marino) frente al que se reivindica el carácter absoluto de un espacio privado en el que la familia pueda leer la Biblia en paz. Pero Hegel es un germánico, y en él están bien vivas las memorias comunitarias de pertenencia tribal. Del mismo modo, tras la Reforma, las iglesias se desinstitucionalizan hasta el punto de abandonar el espacio público a las instituciones emergentes de la modernidad, que asumen entonces desde ese punto de vista institucional (a la hora por ejemplo de definir ortodoxia y ortopraxis) la misión profética que la misma *Gemeinde* les confía. La paz de Westfalia termina con la consagración del Príncipe —*cuius regis, eius religio*—, y en ese espacio histórico germánico se hace plausible que el Estado asuma las funciones redentoras de la Iglesia. No se trata de Hitler, pero sí de Bismark; del *Obrigkeitsstaat,* que no es exactamente un estado autoritario, sino aquel en que la representación democrática se consolida en un poder absoluto (¡muerte a Montesquieu!), educador, sanador, providente; ciertamente cristiano, pero de forma tal —como se asegura en el *Kulturkampf* contra la Iglesia católica— que los pastores espirituales cobran un seguro sueldo de funcionario.

8. La vocación liberal del Espíritu

Este rodeo a través de la teología hegeliana de la historia y de su teoría del Estado moderno, nos interesa aquí para entender lo que afirmamos en ese «creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia católica y la comunión de los santos». Y es interesante precisamente para caracterizar la teología del Espíritu y la eclesiología en contraste con estos planteamientos de Hegel. Por supuesto, en primer lugar, para salvaguardar fuera del tiempo —y más allá de la creación, del pecado y de la redención—la vida misma de Dios. Es precisamente la absoluta trascendencia del Hijo y del Espíritu, y por supuesto la riqueza original, en absoluto abstracta, del Poder del Padre, lo que hacen de la encarnación y de la acción salvadora de la gracia, no una naturalización descendente, sino una sobrenaturalización elevante. Y eso tiene una

importantísima consecuencia: Dios salva haciendo dei-forme al sujeto, lo que quiere decir, en el marco subjetivo y personal. En el Antiguo Testamento la relación de Dios es con el pueblo de Israel; con él se establece la Alianza. Y ese vínculo es de algún modo étnico, cuando no racial. (Aunque existe la figura del converso, siempre controvertida en la teología judaica, judío sin otra consideración es sencillamente el hijo de judía.) La circuncisión es signo de dicha Alianza, pero no su causa en el sentido sacramental cristiano. Por el contrario, pese a desviaciones también étnicas en tiempos oscuros de la historia de la Iglesia, el bautismo es absolutamente individual; y la vida de Dios se reproduce en el individuo *in persona*. Por eso, se pongan como se pongan los apóstoles de la solidaridad, el cristianismo no es comunitarista: *yo* me bautizo, *yo* confieso *mis* pecados, y *yo* recibo en todas sus formas el don de la gracia. La comunión la constituye el Espíritu, pero siempre como una tal *de* los santos. Esa comunión es resultado de la anterior unión de cada santo con la persona de Jesucristo, y de la aceptación por él del don de la gracia. De ahí que sólo muy relativamente podamos hablar de la acción del Espíritu en la historia, porque propiamente esa acción por así decir rompe dicha historia y pone a cada cristiano ante la eternidad de Dios. La vida sobrenatural es *de suyo* eterna; y la consecuencia es que la vida de la Iglesia tiene propiamente un carácter místico o carismático.

No quiero volver atrás para insistir en que por la administración de los sacramentos y para garantizar la transmisión de la Palabra, la Iglesia se institucionaliza ministerialmente. Pero este papel es secundario; la Iglesia en el así llamado «siglo» pinta, pero poco, mal que le pese a alguno de sus pastores.

La primera consecuencia, ya lo hemos dicho, es que esto libera al ámbito secular de las directrices eclesiásticas y lo confía a la responsabilidad de los que ahora, precisamente por ser «fieles», ya no son «súbditos». La santificación del mundo es así sólo indirectamente misión de la Iglesia, porque se ha convertido en tarea de los santos particulares, desde la particularidad de su circunstancia, según su particular deliberación, y en el ejercicio responsable de su libertad, ahora incluso tan particular como divina. De nuevo, frente a los entusiasmos comunitaristas de algunos teólogos y pastores, el individualismo es la gran aportación del cristianismo a la historia de la humanidad.

Porque, como segunda consecuencia, lo que no hace la Iglesia es rendir su misión escatológica, esencialmente profética, de anunciar el Evangelio, denunciar el mal y la injusticia, y conminar a los hombres a la conversión. Y eso justo —«al Señor, tu Dios adorarás y a Él sólo servirás»— prohíbe la sacralización de las instituciones públicas. El Espíritu Santo actúa sacramentalmente en las personas, y no institucionalmente en las colectividades étnicas o nacionales. De este modo, los *dissenters* protestantes hacen de la Iglesia mediante el libre examen una cuestión personal. Para la tradición católica, justo al contrario, la Iglesia es comunión de los santos como cuerpo místico de Jesucristo. Pues bien, los dos se encuentran desde extremos opuestos en disputar a las instituciones colectivas una misión salvadora: no somos sujetos *en* y *por* el Estado, ni corresponde a éste la provisión de los bienes básicos. Ni siquiera la de garantizar la dignidad personal, que es más bien algo que el Estado debe respetar. Corresponde al Estado algo mucho más modesto: promover el bien común, cual es el respeto a la ley, la seguridad pública, los servicios que son por su naturaleza de provisión comunitaria, etc. Todo ello en un marco de respectivo equilibrio y contrapeso (*check and balances*) entre esos poderes públicos, plurales y entonces también por su propia naturaleza relativos. En fin, espíritu es ya en su origen libertad; y entonces —claro que es opinión mía muy personal— al Espíritu Santo le gusta el liberalismo. Nos ha llevado tiempo entenderlo.

9. El progresismo, y por qué estamos tan indignados

En su ensayo *A letter concerning toleration* John Locke considera que los principios que rigen la organización de una *commonwealth* son diferentes a aquellos en torno a los cuales se articulan las iglesias. Los primeros son de carácter temporal y se refieren a los derechos humanos de libertad y propiedad; y los otros son transtemporales y tienen por objeto la salvación de las almas. Siendo de naturaleza diferente, la republica puede admitir en su seno sin problemas una pluralidad de cultos, siempre que estos se basen en la libre adhesión: la *commonwelth* tolera a las iglesias, si éstas son también tolerantes respecto de los derechos que ella debe legalmente garantizar. Hasta aquí, esta

doctrina de Locke se ha hecho lugar común como base en occidente de la libertad de conciencia y de cultos. Sin embargo, el teórico *whig* pone curiosamente dos límites a dicha tolerancia. Uno es respecto de los fieles católicos para ejercer cargos públicos, porque, dice, son súbditos de un poder extranjero. No vamos a entrar al argumento, que tuvo trascendencia en su tiempo. Y el otro se refiere, en el mismo sentido, a los ateos; porque, sostiene, al no reconocer nada sagrado, no son de fiar en sus juramentos, promesas y fidelidades. Podría parecer que se trata también en este caso de una exclusión inviable; pero con matices, porque, si bien es cierto que dicha excomunión civil no se podría articular legalmente en nuestras actuales culturas políticas, ¿sería imaginable que el electorado de los Estados Unidos —la más lockeana de las actuales repúblicas— eligiese para su suprema magistratura a un candidato que hiciese una expresa y rotunda declaración de ateísmo? (La opción de *to affirm* en vez de *to swear* que ofrece la fórmula del *oath of office* presidencial, es una concesión a los cuáqueros que tienen prohibido todo juramento pero que consideran la simple «afirmación» como igualmente sagrada.) Sencillamente, un magistrado público que declinase el reconocimiento de esa sacralidad, ni siquiera podría entender el texto fundacional que declara la independencia de los Estados Unidos, y que —nunca mejor dicho— reza: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, etc.»

Con el tiempo, sobre todo en los países de la Europa continental, este sentido sagrado que Locke todavía considera presupuesto fundamental de lo público —y que incluso la masonería integraba en su proyecto—, no sólo se fue debilitando, sino que se vio excluido del ámbito político. Así se pasa de la «secularidad» a la «aconfesionalidad», de ésta a la «laicidad», luego al rabioso anticlericalismo, y por último a entender el Estado como reverso negativo de una Iglesia a la que no se deja otra salida que la reclusión en lo más oculto de las conciencias, cuando no en la cárcel. Así, en nombre del progreso, se hizo común la persecución religiosa: en Méjico, España, en la Alemania nazi, en los países comunistas, e incluso, en distintas formas de exclusión, en espacios públicos como universidades, escuelas u otros ámbitos de creación cultural.

Naturalmente tenía razón Locke. Así cuando hoy vemos a nuestras autoridades ocupar oficios con un acto de abjuración —se «promete» para no «jurar»—, ¿nos puede resultar extraño que, en la expresa exclusión de todo valor sagrado, el compromiso de dichas autoridades de «guardar y hacer guardar» las más básicas normas de la convivencia civil tenga un valor cercano a cero? Es cierto que la condición humana ni siquiera ofrece garantía bajo los más estrictos juramentos, pero allí donde lo sagrado explícitamente se excluye, ¿cabe esperar el «santo temor al déficit»; o tiene sentido el himno «sacrosanto» del deber, de la patria y del honor; o podemos confiar en que, «por piedad», se socorra al necesitado, y no se terminen saqueando las arcas públicas de instituciones como los huérfanos de la Guardia Civil, o la Cruz Roja, o los fondos de asistencia a los parados?

El mundo clásico era bien consciente de que la articulación de la *res publica* y de ese proyecto de vida compartida que en último término llamamos «humanidad», tiene esencialmente que ver con la virtud de la piedad. Cuando ahora pretendemos constituir una obligación de solidaridad social sobre la base de excluir la dimensión religiosa de la existencia, pues sencillamente ese proyecto humanitario no se sostiene. Y es que es cierto que Iglesia y sociedad civil no están llamadas a sustituirse mutuamente. San Agustín, que pretende una sacralización de la sociedad como *civitas Dei,* y el laicismo moderno, que quiere que el Estado en consciente antagonismo con las iglesias asuma funciones providentes y redentoras, se equivocan. Pero no porque se trate de dos dimensiones existenciales y sociales respectivamente extrínsecos. Antes bien, siendo dos órdenes en cierto sentido autónomos, que responden a dinámicas diferentes, sin embargo, están esencialmente ligados.

Con especial claridad se ve esta ligazón entre inmanencia histórica y trascendencia escatológica en la noción de progreso. Ya lo hemos visto al referirnos a E. Bloch, que es el autor que más acentúa ese sentido escatológico del esfuerzo humano por llevar la historia a una conclusión final. Pero el que, por así decir, pone todas sus cartas encima de la mesa es F. Nietzsche: el horizonte del superhombre se abre a partir de la activamente asumida «muerte de Dios». Aunque, a diferencia de las utopías de raíz marxista, Nietzsche es bien consciente de que en esa exclusión

de la trascendencia cae también por la borda un sentido compartido de humanidad, a favor de la expansión absoluta de la «voluntad de poder». «Humanidad» como concepto moral, no es una alternativa laica a la comunión de los santos, sino el reflejo histórico de una universal benevolencia que no puede tener otra raíz que el querer mismo del Creador. Amar a Dios sobre todas las cosas es condición de posibilidad de que en la historia sea viable una convivencia misericorde, en la que los hombres aspiren a regirse por el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismos. Desanclada de esa trascendencia, la pretendida solidaridad se desvanece en exaltación de un sí mismo material, que es antagónico frente a cualquier otro sujeto, que en su aspiración de igualdad tendría necesariamente que ser percibido como enemigo. Piedad es la virtud que nos permite reconocer a los otros como otros Yos, y efectivamente sólo es viable en la presencia de Dios; que es Yahvé, «Yo soy», el Yo original que es fuente de toda subjetividad.

De igual modo que la idea de una fraternidad universal, la idea de progreso termina por colapsar en un mundo sin Dios, o lo que es lo mismo en una sociedad sin Iglesia. El pensador que más radicalmente refleja esta consecuencia histórica del ateísmo —por cierto convirtiéndose en nuestros días en el filósofo de moda— es A. Schopenhauer. Habíamos visto cómo en el horizonte ontológico de la filosofía clásica, el principio de toda realidad es una actividad infinita que revierte en sí como pensamiento, de modo que es esencialmente sujeto y persona. Como tal es la fuerza que acompaña, que cuida y libera, reproduciéndose a sí misma a modo de imagen en todas las cosas, que así tienden a emerger como espíritu, como una subjetividad capaz de comunicarse y compartir su mismidad, como Dios mismo lo hace en la esencia trinitaria de su vitalidad. Ciertamente, esta dinámica se puede pervertir por el pecado, que básicamente consiste en que en su propia finitud la voluntad creada intenta ocupar el lugar de Dios, convirtiéndose en fuerza desfiguradora y, donde es posible, también tiránica. Pero hemos visto también cómo en la historia la fuerza de Dios convertida ahora en misericordia, es capaz de vencer al pecado y restaurar como fin de los tiempos la armonía del universo. En eso consiste el progreso, como tendencia a culminar esa obra de Dios con que la voluntad humana está llamada a colaborar.

Pues bien, lo que en el fondo dice Schopenhauer es que en un mundo sin Dios, el pecado no es una caída, ni siquiera una perversión de lo originalmente bueno. Es más bien la esencia misma del ser, que es lucha, antagonismo, impulso por imponerse a lo otro e incrementarse. En principio esa fuerza, que él sin más llama voluntad, es ciega, casi diríamos que inocente. Pero podemos constatar en ella una tendencia a individuarse en polos de acción, a partir de los cuales surge ahora la reflexión y en último término la conciencia. Sólo que esa conciencia no es otra cosa que mera apariencia, una ilusión defensiva que lleva a la voluntad a establecer un territorio (sólo yo soy Yo) desde el que contraatacar a las otras formas individuadas de la misma voluntad. La conciencia es el intento de imponer esa apariencia de individuación, del Yo, sobre todo lo demás. Pero de esta forma, esa subjetividad, incapaz de reconocerse en lo otro (que no es sino el relativo posicionamiento frente a sí de la originalmente agresiva voluntad), se convierte en el motor de su propia destrucción: algo así como en la serpiente que se devora a sí misma. Si Dios no existe, ya lo avisó Heráclito, le guerra es la reina y señora de todas las cosas. Dicho en términos bíblicos: en un mundo en el que Dios resulta ser una ilusión, la fuerza que rige todas las cosas es la del mal radical. Así ocurre que no estamos dispuestos a creer en Dios pero sí en un divinizado Demonio: último responsable de que, devorándonos a nosotros mismos, la historia se haya convertido en un infierno. Pero tampoco es que podamos desembarazarnos de nuestra responsabilidad, porque buscando afirmarnos a nosotros mismos en la apariencia de una falsa subjetividad, somos también sus esenciales colaboradores; y en la desgracia sólo sufrimos la penitencia por el pecado en que consiste nuestra misma existencia.

Desde finales del siglo XVIII hasta II Guerra Mundial, y de forma ya generalizada en nuestra contemporánea conciencia cultural que eclosiona en la así llamada Nueva Sensibilidad (contra-cultura hippie) en los años 70 del pasado siglo XX, el hombre pensó que tenía la (auto-) redención al alcance de la mano, con tal de no distraer su esfuerzo y debilitarse a sí mismo adorando el poder trascendente de un supuesto Dios. Tecnología, educación generalizada, igualdad racial y de género, comunicaciones que convertían la vuelta al mundo en un paseo, gobierno representativo reflejo de la voluntad general, sanidad accesible para

todos y capaz de triunfar sobre epidemias y enfermedades: eran todas manifestaciones del poder victorioso en el que el progreso triunfaba sobre los últimos límites de la vida humana. Incluso se hacía una guerra, que resultó ser espantosa, pero que era la guerra que iba a acabar con todas las guerras. Quedaba alguna cosilla pendiente, como esa molesta cuestión de la apropiación privada de los medios de producción. Pero, resuelto ese último obstáculo, el fin se veía al alcance de la mano. Y en él «el mundo será un paraíso, la patria de la humanidad». El hombre había sustituido a Dios, y él mismo podía garantizar el Principio Esperanza, el dominio y control del Punto Omega.

Las trincheras y el barro de Flandes y Verdún, el gas mostaza de Ypres, fueron los primeros avisos. Luego vino la reforma agraria en Rusia, la guerra civil en España, Ausschwitz, los bombardeos indiscriminados, Hiroshima, el Gulag, Vietnam, Pol Pot. Las fuerzas supuestamente creativas y generadoras de subjetiva solidaridad, resultaron ser de exterminio. Pero no fue eso lo peor, en medio de la catástrofe que por doquier se manifestaba, los posibles potenciales revolucionarios quedaban adormecidos por la increíble capacidad tecnológica de satisfacer necesidades, ah, pero que no eran las básicamente humanas, sino las que el sistema industrial mismo inducía de modo que podían ser también industrialmente satisfechas. La felicidad se redujo así a consumo, como lo que se podía comprar y vender, y por el que el mismo sujeto humano se veía uncido al proceso productor que, lejos de ser reflexivo, producía más y más alienación a la vez que el analgésico y ansiolítico para la misma frustración que generaba.

Y así la idea de progreso se volvió contra sí misma. No quiero entrar aquí en la letra pequeña de la discusión: aquello mismo que generaba esperanza se convirtió en oscuro muñidor de la catástrofe. Por ejemplo la industria farmacéutica después de la talidomida; o las compañías petrolíferas, como tótem maligno de la industria en su conjunto; por supuesto la banca, que todavía Galdós saludaba como signo de modernidad frente al poder de los usureros domésticos; el comercio internacional, que ha contribuido al masivo despegue de la humanidad subdesarrollada, queda, al revés, tachado de insolidario por todo el movimiento antiglobalización. Y al final la misma política democrática, más allá de los casos concretos de corrupción, ya sólo se ve

como instrumento de una casta extractiva, maldita al grito de «¡no nos representan!». Sólo internet es el último refugio de la muchedumbre, en el que por todos los foros se extiende la rabia de una universal indignación. Esto va camino del desastre cósmico, de la aniquilación planetaria, en la que, incapaz de sacarse a sí mismo del charco, el hombre teme de la energía que el mismo genera, el último empujón que termine por ahogarlo. El Principio Esperanza ha acabado convertido en universal desesperación de la conciencia ecologista, que nada tiene que ver con responsabilidad medio-ambiental, sino que es la consecuencia autodestructiva que cabe esperar de un mal radical para el que ya no se espera misericordia. Mafalda firmó el certificado de defunción de esa idea moderna de progreso: ¡que se pare el mundo, que yo me bajo! Me voy a Katmandú a fumar marihuana para no seguir siendo cómplice del auto-geno-cidio.

Capítulo VI

CREO EN EL PERDÓN, LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE Y LA VIDA ETERNA

DE CÓMO ACABA TODO ESTO

1. El «contemptus mundi» y la fatal inversión de los valores

¿Cuál es el hecho religioso esencial? Pues varía a lo largo de la historia de las religiones, y, lo que es en parte importante lo mismo, a lo largo de la historia que la conciencia humana tiene de sí misma. Sin ánimo de meternos en especiales dificultades, bien parece que la primera conciencia religiosa de algún modo alborea cuando los hombres se niegan a reconocer la muerte de los suyos como un acontecimiento más de la naturaleza; cuando dejan de comerse unos a otros o al menos dan a esa antropofagia un sentido ritual; y sobre todo cuando intentan hacer esos muertos indisponibles en la forma de inhumación o cremación, y erigen sobre sus restos algún tipo de monumento que sea apoyo de la memoria. Luego viene la magia, con la que los hombres reconocen como trascendente una fuerza que rige su universo, a la vez que de algún modo intentan hacerla propicia a sus intereses, por ejemplo para el éxito de la caza o la fecundidad de la horda; también para la seguridad frente a fieras y enemigos. Estamos hablando de las formas animistas de religiosidad.

Poco a poco el hombre comienza a reconocer que esa fuerza sobrenatural no le es extraña; que de algún modo los dioses, porque también son muchos, forman una sociedad olímpica como la suya. El hombre se reconoce a sí mismo en las fuerzas que animan el cosmos; pero que al mismo tiempo son distintas, porque trascienden los límites de su propia naturaleza, en fuerza, belleza, furia guerrera, pero también en sabiduría y en algunos casos incluso en bondad. Sobre todo están más allá del más radical límite de su humanidad: ellos son como nosotros, pero inmortales.

Son los griegos los que encarnan como cultura este estadio de la religiosidad. De una forma muy curiosa; porque ese parentesco entre hombres y dioses está para ellos muy lejos de ser

una Buena Nueva. Funciona bien cuando los hombres como resto del pasado mágico consiguen para sus comunidades el patrocinio de lo alto, y así lo sagrado se hace sostén de su autoconciencia colectiva. San Pablo cuenta como los Efesios se pasaron tres días encerrados en el estadio local gritando ¡grande es la Artemisa de los Efesios! Más o menos significa eso que estaban dispuestos a destrozar a quien pusiese en cuestión su identidad ciudadana. Athenea es igualmente la imagen que los atenienses tienen de sí mismos, como poderosos en la guerra, sabios en el conocimiento y justos en la convivencia; y además ricos y dignos de fiar en el comercio, por lo que ponen la lechuza de la diosa como garantía de su moneda.

Sin embargo, cuando llegan al cara a cara de las relaciones personales, las cosas son muy distintas. Y esas incursiones de los dioses en el mundo de los hombres, no digamos el intento por parte de estos de superar, por ejemplo mediante la fama, los límites de su mortalidad y de diferenciarse como absolutos, suelen terminar mal. No vamos a insistir, porque ya hemos hablado de *hybris, némesis* y *ananké.* Fácilmente el resultado es fatal, trágico: uno acaba ciego por los caminos después de haber matado a su padre y yacido con su madre, sin que se acuerden de ti más que en mala hora psiquiatras que tratan a neuróticos.

Al final los griegos están con los dioses más cómodos en una relación de razonable desconfianza: ellos tienen celos de nosotros, y nosotros, pues eso, que no nos fiamos de ellos. Mejor que se limiten a hacer aquello que les está encomendado: que lleguen puntuales las lluvias en otoño, que para bien la burra, y que a mí, y a ser posible a mis ovejas, no nos parta un rayo. Siempre nos quedará la magia para conseguir esto, pero una magia que debe ser ejecutada con recto corazón, que quiere decir, lejos de todo desafío sacrílego. De este modo aparece en la religiosidad la idea de sacrificio: accedemos a lo sagrado aplacando a los dioses y entregándoles como anticipo algo de lo que de ellos esperamos; por ejemplo ganado. Y si las cosas se ponen feas siempre nos quedará una Ifigenia o una Andrómeda para restaurar la benevolencia mediante el holocausto de lo más bello y perfecto (aunque al final siempre viene alguien a salvar a las hermosas víctimas).

En este horizonte de celos mutuos se establece una relación dialéctica entre la perfección olímpica y el mundo sublunar, en

el que se convierte en maldición aquello que se parece a la divino, porque ahí está el punto de apoyo para una rebelión antagónica frente al poder de lo alto. Y la relación entre hombres y dioses se hace pecaminosa precisamente en aquello que ahora se entiende como usurpación en el adjetivo —los fuertes guerreros, los atletas, las bellas y fecundas doncellas, los sabios gobernantes, son «divinos»— de lo que *sólo* puede pertenecer al sustantivo: *sólo* los dioses son perfectos e inmortales. Y así ocurre incluso en el cristianismo: se define el pecado como *«aversio a Deo, et conversio ad creaturas»;* y al revés, el sacrílego desequilibrio sólo se puede restablecer mediante una *conversio ad Deum*, que necesariamente pasa por una *aversio a creaturis;* o lo que es lo mismo, el camino hacia Dios es un desprecio del mundo, *comtemptus mundi.*

Esta esencia sacrificial de la religión se consagra, dice Nietzsche, en el cristianismo como una inversión de los valores: todo lo bueno que la vida ofrece se hace moralmente sospechoso, y maldito el intento de la voluntad de superar en el tiempo su propia imperfección. Lo bueno se hace pecado; y al revés, el mal, el sufrimiento, la fealdad, la debilidad en general, se hacen signo de la benevolencia divina. Así se interpretaron las bienaventuranzas como consagración del hambre, de la injusticia, de la derrota. Y el cristianismo llegó a ser condena de todo señorío y moral de esclavos; una religión de perdedores, y amenaza para todo impulso triunfante.

Especialmente pecaminosos son el atractivo sexual que lleva a la fecundidad, la riqueza en la que se expresa el dominio sobre la materia, y la libertad por la que la voluntad sólo depende de sí misma. Se trata de los valores en los que la vida se manifiesta en su expansividad y exuberancia como voluntad de poder. Por contra, como reflejo de una voluntad de aniquilación, pobreza, castidad y obediencia son las nuevas virtudes que definen según san Agustín el «estado de perfección» que caracteriza a la Ciudad de Dios frente a la ciudad de los hombres.

De este modo, podríamos decir, Dios, o al menos sus sacerdotes, se convierten en ruina de la creación. Pero también aquí, en el pecado está la penitencia. Porque ese Dios, que así se proclama señor de esclavos, no es sino reflejo de la debilidad que causa, y tiene igual la negatividad en su misma entraña. Él, en sus celos rabiosos, es sólo negación de todo lo divino y perfecto:

el aniquilador de sí mismo. Los cristianos no lo saben, concluye Nietzsche, pero adoran a un Dios muerto.

2. El pecado en el horizonte del perdón

Cualquier cristiano que lea estas acusaciones, clamará contra su injusticia. Yo mismo he dedicado mi vida intelectual a la apología de un cristianismo vitalista, deportivo, optimista y triunfador, para el que el poder del dinero, la belleza corporal y sobre todo la libertad, lejos de ser maldiciones pecaminosas, son lugar de encuentro del hombre con el poder benevolente de un Dios magnificente, aficionado a lúdicos paraísos, y sobre todo amante, protector y confirmador de la vida natural en la que se refleja su mismo poder y sabiduría.

Pero las cosas no son tan fáciles. Esto que hemos llamado esencia sacrificial de la religión no es un error histórico, ni siquiera —yo he defendido esta tesis— una perversión que infectó al cristianismo del virus del resentimiento, desde las sectas gnósticas que en los cultos de Heracles, Mitra y Cibeles (se castraba a sus sacerdotes), predicaban el rencor de los oprimidos frente al ideal triunfador de la *kalokagathía,* propio de la aristocracia greco-romana. Nietzsche mismo lo sabe, y es bien consciente de que esa exaltación de la fuerza, la creatividad y la belleza, recorre todas las revueltas de la tragedia y la desesperación. No vamos a abundar en ello.

Pero la teología cristiana tiene los resortes teóricos para enfrentarse a esta situación, haciendo justicia, no sólo a una moral vitalista simpática para todos, sino igualmente a la milenaria tradición moral de sospecha frente a poder, riqueza y belleza, tal y como se reflejan en eso que san Pablo llama «concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida»; recelos morales en los que el de Tarso no hace sino asumir la vieja teología moral griega de la *hybris.*

Porque, si bien las cosas no son tan fáciles, vistas desde el relato bíblico y la doctrina del pecado original, tampoco son tan difíciles. El mundo paradisiaco es puro entusiasmo lúdico y creativo. La historia ocurre justo al contrario de cómo nos la contaba Nietzsche en su cuento de las tres transformaciones: no empieza con el antivitalista y sacrificial camello, sino con un niño que jugaba en el reino, no por ello menos real, de lo fantástico; niño

que queriendo ser mayor, señor del bien y del mal, fastidió el invento de Dios, para transformarse a instancias de la serpiente en un ridículo león, y terminar como camello recorriendo el desierto en que su afán de manipular el bien y el mal había convertido el paraíso. No vamos a insistir en lo que ya hemos contado.

La inversión de los valores denunciada por Nietzsche, no es culpa de Dios, ni de los moralistas que llaman a la conversión, sino el resultado del pecado que radicalmente invierte ese sentido de lo bueno y lo malo. Empecemos por el poder: es ciertamente reflejo de la más sana vitalidad; Dios mismo es, ya lo vimos, Fuerza; y poderosa y dinámica es toda su obra creadora. Pero todos hemos sufrido alguna vez el poder de un amargado; de quien tiene que rellenar con el rendido homenaje de otros, el infinito vacío de su corazón. Por eso, expulsado del paraíso, el poder se convierte para el hombre en instrumento de tiranía, en algo temible. Con el primer instrumento del que pudo echar mano, con una quijada de asno, cuenta la tradición, Caín mató a su hermano. Es el pecado el que produce esa inversión en la que el poder se hace opresión; la belleza, seducción y fatalidad, y al final engaño cuando niega la felicidad que prometía; el dinero, usura y expropiación; y la libertad, en vez de trenzarse solidaria en el esfuerzo de muchos, deviene arbitrariedad y capricho. Otra vez, es justo al revés de cómo lo cuenta Nietzsche: en el horizonte del pecado, de la rebelión contra el origen, toda vitalidad se convierte, como dice Empédocles, en discordia; o en expresión de Lutero, en *servo arbitrio,* en reflejo de interna esclavitud. Fuera del paraíso ya no hay señores, sólo si acaso amos, esclavos que mandan, y que en el ejercicio de su poder reflejan su impotencia (¡no sirvas a quien sirvió, ni pidas a quien pidió!, dice sabiamente el vulgo).

Pero la historia no tiene vuelta a atrás; la inocencia original ya no es una opción. Porque Adán y Eva desobedecieron, porque Caín mató a Abel, la fresca de Helena sedujo al insensato Paris (o al revés), y se armó Troya, y detrás todas la guerras; vino la Inquisición, se jodió el Perú; Ausschwitz, sin dejar de ser pesadilla, existió. Y sobre todo porque todos estos pecados, como si de una infinita contabilidad del mal se tratase, se consolidaron en el pretorio de Jerusalén, donde frente al Salvador todos gritamos:

¡crucifícalo! Y Pilatos, como representante *in situ* del poder hecho maldad, ordenó que lo matasen. La inocencia ya no es posible. ¿Significa eso que no hay solución?

Lutero era un atormentado, vivió no en el temor sino en el pánico de Dios. Pensaba que lo suyo no tenía efectivamente solución. Y se buscó una alternativa. Por muchos, y naturales, que sean los pecados de los hombres, ¡Dios puede más! Y es correcto. Pero la solución que él propone, a mi entender no es buena, porque supone un rodeo del problema. *«Peca fortiter, et crede fortius»*, escribió a su más placido amigo Melanchton. La idea es que Dios salva, *con independencia de los pecados;* es la fe lo que justifica. Pero eso no puede ser. El pecado es una realidad que ni siquiera Dios puede obviar, porque está en juego la libertad rebelde, el rechazo del poder salvador de Dios que el pecado significa. La grandeza del acto redentor está por eso, no en cubrir el pecado con la mirada misericordiosa aceptada por la fe, sino en el perdón, no ya sólo del hombre, sino *del* pecado mismo. Dios asume el mismo pecado que sufre, y lo transforma al pedir perdón por él y cumplir en su propio cuerpo la penitencia, no que exige sino que conlleva, ofreciéndose en la cruz como infinito sacrificio reparador. Pero porque, en efecto, está en juego la libertad humana, Dios no nos justifica *aparte* del pecado. El perdón que Jesucristo nos consigue, *tenemos que pedirlo*, es lo único que sí se espera de nosotros. Y ése es el acto esencial de nuestra religión: pedir por nuestros pecados el perdón que ya se nos ha concedido.

El error de Lutero tiene otra funesta consecuencia: al quitarle importancia al pecado, y a la moral, en favor de la pura fe, ya no es que las obras pierdan relevancia (que la pierden) y la conversión carezca de significado práctico en forma de propósito de enmienda. Es que el pecador, liberado en cuanto tal por la fe del juicio de Dios, no se somete a los medios previstos para la administración del perdón y que Jesucristo confía al colegio apostólico y después a la Iglesia. Ya vimos por qué, dada nuestra naturaleza sensible, la gracia justificadora que Jesús consigue en la cruz, nos viene sacramentalmente administrada. Esa sacramentalidad no es desde el punto de vista de la infinita gracia de Dios tan esencial como puede parecer. El perdón no lo da el bautismo o la confesión, sino el amor de Dios que hemos de aceptar con confianza. De siempre ha enseñado la Iglesia que un punto de

contrición nos abre las puertas (ya abiertas) del cielo; y que hay algo así como un bautismo (no sacramental) de deseo, abierto a todos los hombres de buena voluntad. Y es que el sacramento no es exigencia de la gracia, sino concesión a nuestra naturaleza sensible. Y acentuando el poder salvador de la fe, Lutero cae en un neo-gnosticismo, al que le termina por sobrar toda la economía corporal de la gracia; de modo que los signos rituales que son los sacramentos, ya no *causan* la gracia sino que sólo la simbolizan. Y así esa vida sacramental se terminó disolviendo para los reformados en mera liturgia de la palabra. Yo pienso que si de corazón piden perdón por sus pecados, los protestantes van al cielo. Pero la paz del alma que tras la confesión de sus faltas un católico siente cuando simplemente *escucha* del sacerdote que le bendice: «yo te absuelvo de tus pecados, en el nombre del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo», es un gozo que el bueno de Lutero robó a sus seguidores, quizás no para su perdición, pero sí a beneficio de sus psiquiatras.

3. Los lindos pecados del cardenal

El cardenal D. Pedro de Mendoza fue un gran príncipe castellano, mecenas de las artes, promotor de la cultura humanística, reformador del clero, terror del moro y no especialmente de judíos, aliado de sus señores naturales los Reyes Católicos, gloria y prez de la nobleza, buen hombre, y un clérigo, como tantos otros, incapaz de vivir la castidad. La reina, piadosa y probablemente santa, cuidadosa en cuestión de costumbres, se negó a que fuese su confesor, cargo para el que prefirió al docto y ejemplar Fray Hernando de Talavera. Pero una cosa es que no le abriese al cardenal los secretos de su alma, y otra que no lo aceptara como lo que era: cabeza de la familia más poderosa del reino, además de fiel vasallo, buen soldado y prudente consejero. Cuando murió en 1495, los reyes acompañaron su cortejo fúnebre durante cuatro días hasta Toledo, en homenaje a quien había sido un fijo en la corte real por doquiera ésta peregrinaba. En vida le seguía discretamente su amada Dña. Mencía, y con mucho más jolgorio sus hijos, que participaban sin problemas en los juegos y estudios de los infantes reales. En fin, una circunstancia que no era extraña por aquellos tiempos renacentistas, y que no mencionaría aquí si no fuese porque la reina, estricta y

jacarandosa al tiempo, llamaba a los hijos del prócer con indisimulada simpatía «los lindos pecados del cardenal». Y la reina no era mejor que Jesucristo nuestro Señor.

Con la anécdota quiero ir a lo siguiente: si bien hemos dicho que la inocencia original representa un estado irrecuperable, la redención afecta a la totalidad de la vida humana, en la que quedan incorporados como proyecto triunfante por la gracia de Dios los límites superados, no sólo del mal físico, sino del mismo mal moral. No sólo los pecados del cardenal, la misma cruz se hizo signo glorioso de nuestra fe.

Cuando lleguemos al Juicio Final, cuando todos los acontecimientos en la vida de los hombres se vean como antecedentes de una historia que al final no puede terminar mejor, no sólo Jesucristo habrá triunfado sobre el dolor y la muerte, sino asimismo sobre el desprecio y el desamor; y el mismo pecado formará en lo que tuvo de bueno —todo pecado es la perversión de un bien— parte de la celebración final. En la dura historia de la salvación, en la epopeya del tiempo, en la novela en que se habrá convertido nuestra biografía, en nada echaremos de menos el inocente paraíso del que como jardín de infancia fuimos desterrados. Ése es el fruto último de la cruz. El cristianismo no es una novela rosa, sino una, terrible y gozosa a la vez, épica de amor y de guerra; y se cantará la gloria final de los que por el perdón se sumen a la definitiva victoria.

Esto no es una exaltación del pecado, ni se eliminará de ese juicio la vergüenza, que forma también parte muy esencial de eso que llamamos purgatorio, y que algo debe tener que ver con ese bochorno intenso que de lo profundo nos sube todavía al rostro, incluso en soledad, cuanto tantas veces recordamos el ridículo de tiempo atrás; pero que ahora resulta ser episodio de una narración que se ha hecho gloriosa por la muerte y resurrección del Señor. Ahora sí, sólo ahora, cuando estén definitivamente perdonados y dejados atrás, nuestros pecados se convertirán en *pecadilloes,* tan ligeros como grave fue en su momento nuestro arrepentimiento por cometerlos. Y podemos adelantar esa «ligereza» cuantas veces arrepentidos busquemos el perdón, y sobre nuestra cabeza oigamos el redentor «Yo te absuelvo de tus pecados, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu

Santo». Hasta setenta veces siete. Y maldito el hombre que quiera avergonzar al hombre del pecado del que él se avergüenza y por el que pide perdón, porque Dios mismo ya lo ha justificado.

Voy a ir más allá. En estos días hay en el seno de la Iglesia una discusión muy viva sobre cuestiones que afectan a la administración de los sacramentos a cristianos que viven en condiciones de flagrante contradicción con el orden moral. Fundamentalmente se centra en la posible vuelta a la práctica sacramental de los divorciados vueltos a casar; pero también de los homosexuales que mantienen lazos eróticos estables; o podíamos hablar de cardenales incapaces de vivir la castidad, y que no pueden dejar de ser cardenales sin recurrir a una heroica abnegación, etc. Ante estas dramáticas dificultades, personales y pastorales, cabe considerar varias cosas. En primer lugar que un Dios que perdona desde la cruz, tiene derecho a esperar de nosotros ese heroísmo moral; del que a lo largo de la historia han dado el más extremo testimonio tantos mártires de la Iglesia. Pero en segundo lugar, que allí donde Dios mismo perdona todos los pecados, no hay quien se pueda atrever a imputárselos a persona alguna. No somos nadie para juzgar.

Además, el perdón es algo entre Jesús y el pecador. Sabemos que no sería creíble el arrepentimiento que insensatamente despreciase el «poder de las llaves» y los canales sacramentales que dispensan esa gracia. Pero son sólo canales. La fuente es el mismo sacrificio de la cruz, y su perpetuación que es la Santa Misa. Por eso Jesús no necesitó de sacramento alguno para decirle al buen ladrón: «hoy estarás conmigo en el paraíso». Y del mismo modo, en personas que tienen moralmente vedado el acceso a la penitencia y a la comunión, ¿quién sabe de qué otros medios puede el Señor servirse para dispensar la gracia? Sabemos por ejemplo que la Sta. Misa tiene valor propio, infinito, sin necesidad de ser banquete eucarístico; y en circunstancias extraordinarias —que nadie sabe cuáles son— tiene poder de sobra para perdonar los pecados, como lo tiene, y es mucho menos, el martirio personal. Por eso, yo no entiendo el problema. Un homosexual puede darme ejemplo de vida en muchos otros aspectos, e ir por delante de mí en el reino de los cielos. ¿Quién soy yo para juzgar? Pero sí no soy nadie para juzgar a un divorciado vuelto a casar o a un homosexual, sí cabe esperar de mi buen juicio —y sobre todo del de los pastores a los que se ha

confiado confirmar a los fieles en la fe— que afirme como contrario a la ley de Dios y por tanto como un pecado, la práctica (no el sentimiento) de la homosexualidad y el ejercicio de la facultad procreadora en una situación de mera convivencia; y que un matrimonio que Dios ha unido no lo puede separar el hombre. Destrozar en nombre de la misericordia, a elegir, o la indisolubilidad del matrimonio o la ilegitimidad del adulterio (o sencillamente las dos a la vez, que parece es de lo que se trata) sería un despropósito moral, sacrílego además si lo atribuimos a exigencia de la divina misericordia, que precisamente requiere para su eficacia que no confundamos el bien con el mal. Y lo mismo la siguiente que viene: que algunos clérigos tengan más que problemas para vivir la castidad, no es razón alguna para desechar la gloriosa práctica del celibato sacerdotal, que ha sido un tesoro de la Iglesia latina, por lindos que sean los pecados del señor cardenal.

4. El hijo pródigo y la crítica de Hegel al «alma bella»

Hemos dicho que el acto esencial de la religión, no es el temor de las fuerzas sobrenaturales o los ritos para hacerlas propicias, ni el sacrificio; tampoco el cumplimiento de la ley, o la abnegación; ni siquiera la fe. Es por nuestra parte pedir perdón; y por parte de Dios, la gracia de otorgarlo. En esa conjunción de arrepentimiento y gracia consiste la reconciliación del hombre con Dios, y consigo mismo.

Volvamos a Hegel. Toda su filosofía es un empeño por convertir la negatividad en reflexión. Nos hemos opuesto a él cuando pretende introducir en la misma vida de Dios este proceso dialéctico, empeñado en que sin negatividad no hay diferencia, y en que sin diferencia el absoluto es inane generalidad. Ya hemos visto que eso no es así, que Dios no se aburre consigo mismo. Pero esa dialéctica sí resulta más plausible en el proceso en que lo finito alcanza la reflexión como vuelta en sí desde su contrario. Y en este sentido Hegel sí consideraría aburrido el paraíso terrenal, o por poner otro ejemplo más imaginable, la vida del hijo pródigo en el calor doméstico de la casa del Padre. La prueba está en lo muermo que es el hijo que nunca volvió porque no se fue.

Hegel nos diría que el camino hacia la madurez, que esa posesión de la propia mismidad, pasa por la experiencia, y esa experiencia es exposición, destierro y negatividad. Es un esquema que aparece en la tipología del *Bildungsroman,* de la novela de formación, que sigue la fórmula del *Emilio* de Rousseau, y cuyo ejemplo más cercano en el mundo germánico de fin de siglo es el *Wilhelmsmeister Lehrjahre* (Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister) de Goethe. En este contexto aparece en la literatura de la época la figura del «alma bella», que encarna en la novela el personaje de Mignon. Se trata de una elaboración de lo que ya había anticipado Schiller en su escrito *Gracia y dignidad,* como síntesis perfecta de sentimiento y deber, de instinto y ley moral, de estética y ética, allí donde el bien y el deseo son una misma cosa. Kant había hablado de santidad, como la actitud moral que sin buscarla merece y obtiene la felicidad, o la plena conformidad de la voluntad consigo misma. Podemos hablar también de la perfecta inocencia.

Se trata de una figura ideal que no estaría lejos de lo que la teología católica define como «inmaculada» para referirse a la Virgen sin falta original, a través de la cual, sin mancha de pecado, Dios mismo llega a nacer. Podíamos pensar que se trata de recuperar la inocencia paradisiaca. Y ciertamente se ha hablado de la Virgen como una nueva Eva. Pero los teólogos distinguen: la inocencia de María no es, como la de Eva, la natural ingenuidad de una voluntad que «todavía no» ha pecado. Más bien en ella se realiza anticipadamente y con toda plenitud los méritos que su hijo obtendrá por la redención; es pues una inocencia conquistada, que, al revés, tiene ya al pecado «tras de sí» como lo definitivamente vencido. Eva es recuerdo del paraíso, inocencia natural; María es anticipo del fin de los tiempos: humanidad sobrenaturalmente regenerada en su misma raíz.

Sea como sea, hay algo que a Hegel no le gusta en esta figura del «alma bella», en cuya «santidad natural» ve rasgos feminoides, o una luz insulsa en la que la total ausencia de sombras y contrastes hace de ella algo desleído y a la postre descarnado. Quiere ver en ella —erróneamente a mi entender— la imagen de la «conciencia romántica», como pureza desmundanizada; sería la «torre de marfil» de una sublimidad poética. En la historia de le experiencia de la conciencia, el alma bella es pues una

vía muerta, que en absoluto conduce a la madurez de una verdadera autoconciencia. Como en toda inocencia, falta en ella experiencia, que de otra forma lo es siempre «del mal». Si escuchamos con admiración al abuelo que nos cuenta sus «experiencias», fácilmente nos encontraremos con cosas terribles: quizás hambres y guerras, seguro que trabajo esforzado en condiciones penosas, desamores, fracasos profesionales. Y no sólo en el orden físico o en lucha contra adversidades naturales: el fracaso es también muchas veces culpa moral, al menos picaresca, si no delito o incluso traición. La historia del abuelo no es lírico canto a pájaros y flores, quizás tampoco una épica victoriosa; es más bien el drama en el que la conciencia se hace, a través de su contrario, de la negación de su inocente mismidad original, el protagonista de una novela que es narración del proceso por el que *verdaderamente* llega a ser sí misma.

Por eso, más que historias poéticas de santidad natural, le gusta a Hegel, hasta hacer de ella el paradigma de toda su filosofía, la historia del hijo pródigo. El capital heredado merece el dispendió. En él el hijo tiene de su padre sólo la generalidad del apellido, que repudia para irse a vivir a tierras extrañas. Sólo en el camino de vuelta se hace, precisamente por la culpa ruinosa, «merecedor» del perdón, del abrazo del padre y participe de la fiesta de la reconciliación.

Pero aquí algo no encaja. Hegel es un moderno, y por tanto pelagiano, y en el fondo cuenta la novela con importantes variantes. En la indigencia, entre cerdos y algarrobas, el prodigo sigue siendo hijo de su padre, y no precisamente en el lamento de su derrota. Y entonces hace lo que su hermano sin salir de casa no podrá hacer: aprender de su fracaso, esforzarse por salir de él, trabajar, hacerse un hombre y un nombre; y entonces sí, volver, para agradecer al padre lo que verdaderamente heredó de él, no una fortuna sino el afán de construirla. El hermano de casa, alma bella, sigue siendo el triste de la película.

Naturalmente la parábola así recontada sería anatema para la teología moral cristiana. El hijo tiene que volver con las manos vacías, sin acordarse de cuándo soplo una cuchara caliente, y sobre todo humillado y envidiando a los jornaleros. Sólo así el abrazo del padre será gratuito, y el perdón lo pasivamente recibido sin mérito alguno.

Parece ciertamente más evangélico, y así se contó. Era la misericordia de Dios lo que el Señor quería dejar claro en una sencilla parábola, y eso es lo que hizo. Esta última versión es correcta, la de Hegel (y Pelagio) no. Punto. Pero, ¿qué quiere el lector?, yo sigo teniendo mis simpatías modernistas, y mantengo mi empeño en la redención del tal Pelagio. Así que permítaseme una nueva variante de la novela. Imaginemos una conversación entre el padre y el hijo que quedó en casa: «Hijo, me han llegado noticias terribles de tu hermano; ha derrochado todo lo que le di y vive en la miseria. Pero no sé, sigue siendo mi hijo y tu hermano. ¿Por qué no vas a ver qué puedes hacer para traértelo?». Y el hermano, mejor hijo, va. Y al cabo del tiempo el padre —sólo los mayores de antes de internet entenderán la historieta— recibe un telegrama: «Encontré hermano. stop. Entre cerdos comiendo algarrobas. stop. Me pegó una paliza. stop. Estoy malherido en hospital. Stop. Perdonaló no sabe lo que hace. stop. Veré qué puedo hacer». Sólo después de una larga temporada recibe otro: «Me repuse. stop. Hermano mejor. stop. Ha aprendido a curar jamones. stop. Los vendemos bien en Tharsis. stop. Seguiré contando». Y por último: «Hermano genio negocios. stop. Vendemos cerdos. stop. No honorables en Palestina. stop. Doblado patrimonio perdido. stop. Volvemos juntos». ¿A que sería bonito el final de esta, un poco más larga, novela, con el hermano mayor presentando al pródigo, echando el brazo sobre su hombro mientras dice: «Padre, aquí tienes a tu hijo: ¡un genio del comercio!», y el pequeño diciendo sólo: «Padre, perdón, ¡de la que me ha sacado mi hermano!».

Y así el hijo mayor convirtió el pecado en mérito y la vergüenza en alegría. Bonito el abrazo de los tres, y la fiesta, ahora sin recelos de nadie, a la que de nuevo se suman, dice el Pregón Pascual —*exultet iam angeli turba ceolorum*—, la turba de ángeles celestiales. Y continúa el Pregón con una muy fuerte teología: «Necesario fue el pecado de Adán, que ha sido borrado por la muerte de Cristo. ¡Feliz la culpa que *mereció* tal Redentor!»

5. La resurrección de la carne

¿Y si fuese verdad que no somos inmortales? Naturalmente que nadie ha dicho que lo seamos. Sólo que tenemos un alma inmortal. Platón lo pensaba también, y que por eso estábamos

sólo accidentalmente unidos a un cuerpo, que era más bien como un pesado fardo del que nos desprendíamos al morir. Aristóteles no lo ve tan claro: el alma es la actividad *de* un cuerpo; lo determina esencialmente, pero está determinada por él en el orden de la accidentalidad material, y no está claro qué tipo de vida puede tener separada de ese cuerpo. El alma no es un *horistón*, un absoluto separable que pudiera tener vida propia; algo que más bien corresponde al *synolon*, al cuerpo animado o alma incorporada, que juntos constituyen la substancia y persona humana. Dice Tomás de Aquino que el alma es capaz de actividades inmateriales, y por tanto de sobrevivir al cuerpo, siempre, eso sí, en el deseo, por así decir, de volver a él. Pero claro, eso no quiere decir que la muerte sea sólo corporal o aparente.

Los testimonios de la Escritura son diversos. Jesús le dice al buen ladrón: «hoy mismo estarás conmigo en el paraíso»; pero hablando con Marta de Lázaro recién muerto, Jesús no la consuela diciendo que vive, sino que resucitará, a lo que ella desconsolada dice que sí, pero que eso será en el último día. Lo que pasa que ese «último día» puede ser «hoy mismo», por ejemplo para el Señor y Dimas que están a punto de morir. En fin, que es un lío. También está la verdad que creemos de que, además de un juicio final, hay un juicio particular en que el alma decide su destino eterno inmediatamente tras la muerte. Pero otra vez, eso no implica necesariamente que ocurran en momentos distintos, porque no hay tales momentos en la eternidad; y nada impide que el juicio final sea a la vez sentencia particular para cada uno. En fin, sigue siendo complicado. Tenemos la idea de que tras la muerte las almas van «arriba», pero si es cuestión de adverbios, el cielo donde está la abuelita no tiene que ver con el espacio, sino más bien con el tiempo que al morir dejamos definitivamente atrás; y entonces está más bien «delante» y en cualquier caso «al final», en esa eternidad a la que por la gracia y poder de Dios, y —muy importante— no en virtud de una supuesta e innata cualidad inmortal, vamos al morir, eso sí inmediatamente. Por eso en el Credo no declaramos nuestra fe en la inmortalidad del alma sino en la «resurrección de la carne», y el texto fundamental de la Escritura a este respecto enuncia la promesa en futuro: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá. Y todo el que vive y cree en mí

no morirá para siempre» (Jn, 11, 25-26). Claro que las cosas pueden ser de otra manera. Doctores tiene la Iglesia, y yo creo lo que me digan. Aunque me da bastante igual, y me parece que eso del alma carece de interés; lo que Yo quiero después de la muerte es volver a vivir, resucitar. Tocar el arpa en la nube, pues eso, que no sé; sería, en efecto, algo así como una existencia virtual, por ejemplo en la memoria de Dios. Otra vez: ¡qué lío! Lo que no es tal lío, sino algo bien tangible, es lo de la resurrección, y para demostrarlo Jesús sacó a Lázaro de la tumba con el sudario colgando, y dejó su sepulcro vacío. Del mismo modo, lo que yo quiero para la eternidad es mi cuerpo serrano, eso sí, sin lo que me sobra: quince quilos y más o menos veinticinco años.

La resurrección de la carne tiene un significado muy concreto, y a la vez multiforme. Eso significa, en primer lugar, que hay vida más allá de la muerte, que el óbito no es el final. Eso, que es contenido de una promesa, es al mismo tiempo objeto de un deseo, de una inconformidad radical de la vida con la muerte. El mismo Epicuro lo dice: vida y muerte son como agua y aceite; y no creyendo en la inmortalidad afirma que si estamos vivos es que no hemos muertos, y si estamos muertos, ya no vivimos; por lo que la muerte en ningún caso, insiste, nos afecta. Ver a mi madre, con noventa años, haciendo gloriosamente planes para el futuro, pues eso, que es reflejo de una mucho más profunda voluntad de Dios, o de la vida misma, que para el caso viene a ser parecido. Pero hablamos de un Dios distinto del de Jorge Manrique cuando dice: «Y consiento en mi morir / con voluntad placentera, / clara y pura; / que querer hombre vivir, / cuando Dios quiere que muera: / es locura». Esa visión de Manrique, incipientemente renacentista, es en el fondo pagana: los dioses defienden contra invasores su exclusivo territorio de inmortalidad. Pero frente a ellos se alza efectivamente la locura humana de querer seguir viviendo, no indefinidamente, sino más allá de todo límite, muy especialmente más allá del límite del tiempo.

Pues bien, una vez más tenemos los recursos filosóficos para enfrentarnos con este enigma. La vida, tal y como la conocemos, es actividad que tiene en sí un límite contra sí misma. Desvivir, sinvivir, vida que no es vida, vivir sin vivir en mí, son todas expresiones populares o poéticas de esta interna contradicción de una vida finita, y a la vez infinita, porque es *entelékheia:* actividad

que se sustenta y termina en sí. La vida tiene en sí la contradicción de sí misma, con la que sin embargo no se puede conformar. Esa contradicción es el transcurrir temporal, en el que la vida que viene del futuro no se sostiene en el presente y constantemente se nos escapa hacia el pasado. La muerte parece la victoria definitiva del tiempo. Pero vivir es luchar contra él, recordando el pasado y anticipando el futuro, a la vez que queremos conservar el presente. Y eso de que la muerte triunfará, está por ver, porque toda vida está hecha de eternidad: de otra forma no existiría ese presente continuo en el que somos, en la conciencia de sí, nosotros mismos. Muy complicado, y a la vez muy simple: hemos de morir, pero no queremos. Por eso la inmortalidad, contra todo mandato de esos dioses de la nada a los que adora Manrique, es una esperanza en la que consistimos y a la que no podemos renunciar sin dejar de ser nosotros mismos. Nadie se cree su propia muerte, es imposible: ¿cómo iban a seguir los pájaros cantando?

Como tantas cosas, eso de que el hombre es un ser para la muerte —frase con la que, sin citar, Heidegger rotuló su primera filosofía de la existencia—, está ya en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. La muerte es la última contradicción de la vida, y ahora podemos hacer dos cosas: o bien nos enfrentamos con ella, y la asumimos; o no. En este caso se nos queda dentro esa contradicción, por ejemplo en la hipocondria, por la que nos morimos todos los días por cualquier catarro; y sobre todo por la cobardía, por la que a cambio de una vida indefinida y anodina, que no es vida, entregamos nuestra libertad y autoconciencia, es decir, la posibilidad de vivir la vida como actividad propia. Por el contrario, asumir como real la posibilidad de la muerte, enfrentarse a ella, nos permite sacar fuera esa contradicción, y entonces dejarla atrás. Ocurre por ejemplo en los extremos: toreros, himalayistas, corredores de fórmula 1, paracaidistas, legionarios y demás novios de la muerte: no es que hagan todas esas cosas por afición, como se dice ahora, al chute de adrenalina; se trata más bien de enfrentarse a la muerte en un intento, nunca del todo conseguido, de mirarle a los ojos… y dejarla atrás. Es el intento, después de «volver a nacer», de vivir «la vida tras la muerte», más allá de sus últimos límites, en la máxima intensidad de una vida infinita. Buscamos más la resurrección que la inmortalidad.

A alguien puede parecer impío que busque símiles para eso que, según nos dice san Pablo, «ni ojo vio, ni oído oyó», no en cánticos espirituales o en funciones litúrgicas, sino en la desnortada vida de aventureros que desafían al destino siempre al borde del sacrilegio. Es cierto que de los enviados de lo alto yo le tengo especial simpatía a san Miguel, príncipe de la milicia celestial. Pero podemos buscar otros ejemplos, en este caso evangélicos y poéticos a la vez: más allá de la muerte están cada primavera los lirios del campo que *de nuevo* florecen, y el grano que *tras morir* da fruto al ciento por uno, y los pájaros que *vuelven* a piar y acompañan a Perséfone *de vuelta* al mundo de los vivos (¡vaya, me escapé de nuevo al paganismo!), y las muchachas que *otro año más* se aventuran a la playa con los primeros soles de marzo (¡y ahora picantón!). Así que no salimos del panteísmo.

Y es que estamos hablando de una resurrección de la carne, de lo que por su propia esencia está destinado a la muerte. Por eso todos esos desafíos del *vive pericolosamente*, o la tierna contemplación de brotes primaverales, el recreo en cursiladas *new age,* e incluso, más bonito, los poéticos esfuerzos de un *haiku* por salvar para la eternidad la caricia en el cristal de un ala de mariposa, están condenados al fracaso, a la melancolía de lo imposible.

Y es que «carne» significa insuficiencia, vulnerabilidad; la carne está destinada a ser herida, al sufrimiento, que así se dice, «en propia carne». Y la carne, bien lo sabe quien quiera conservar su lustre, envejece, y al final se corrompe. Podíamos decir igual que creemos en la resurrección del barro del que Dios nos hizo, pero ante semejante insensatez, nos recuerda la liturgia del Miércoles de Ceniza (ya no lo dicen los curas, es una pena): «polvo eres, y al polvo has de volver». Anaximandro asentiría: todas las cosas tienen que volver a allí de donde partieron, pues se deben unas a otras justicia según el orden del tiempo. Vamos, que en su finitud, toda existencia es un error, por el que hay que pagar la penitencia de la muerte.

Ya lo hemos dicho repetidas veces: los melancólicos griegos, agotados en lo imposible de un desafío olímpico —*altius, citius, fortius*—, también pensaron que la vida es pecado. Y así son especialmente pecado los de la «carne», en los que pretendemos perpetuarnos, y producir en carne ajena, buscando en el abrazo el remedio de nuestra insuficiencia, eterna «carne de nuestra

carne». Y para ello nos adornamos, y lucimos cuernos y melenas, crestas de colores, poses imponentes y actitudes insinuantes al borde de las piscinas. Y queriendo ser divinos, apenas llegamos a chulos, y hemos de conformamos con ridículos ademanes de «castigador». Eso de chavales, porque después, cuando pelo que falta y tripa que sobra requieren más discreción, ya sólo nos queda para lucir nuestra hombría la turbia media luz en la barra de un bar de alterne.

No tenía solución. Sólo que, los cristianos lo sabemos, Él, repito, «compadecido del extravío de los hombres, quiso nacer de la Virgen»; y así, para habitar entre nosotros y compartir nuestra suerte, el Verbo se hizo, no ya hombre, o humanidad, o historia; no, *by all means:* ¡carne! Y sabemos cómo termina la historia: hacerse carne significa asumir todos los límites de la vida finita: la pobreza en el Portal, la inerme niñez de la que todo Herodes pretende disponer antes de que sea amenaza, el hambre y la sed en el desierto, la bofetada de un criado complaciente con su amo, las burlas de los soldados, la desnudez, la herida del látigo, los clavos, la cruz y al final la muerte.

Pero la vida no es sólo límite y miseria, es también en su mínima expresión, en esa misma carne, actividad que termina en sí misma, *entelékheia*, espíritu; y entonces algo infinito, reflejo de la obra del Padre. Y Dios no viene a condenar la vida, ni siquiera en su proteínica miseria. Viene a redimirla, que quiere decir, no a rociarla de agua bendita, sino a liberarla, a rescatar en ella todo en lo que Él como Verbo de Dios se recrea. Y ahí están los pastores de Belén, y —¿por qué no?— el buey y la mula, los lirios del campo, el grano que tira el labrador y da fruto, la hija enferma de un funcionario, la oveja que se pierde, el siervo enfermo de un creyente gentil, la vieja que da lo que le falta, los niños, el publicano rumboso que está dispuesto a restituir su injusticia, la prostituta maltratada que luego vierte en sus pies el frasco de su último perfume, el bandido que en el tormento lo reconoce como justo, y el centurión que en su peor momento, cuando parecía que incluso el Altísimo lo había abandonado, lo reconoce como Hijo de Dios. Porque Él es el Mesías, el que había de venir a hacer buena la alianza de Dios y a cumplir la esperanza de una nueva humanidad. No era el triunfo histórico de nuevos poderosos, ni una vivencia mística, sino el alivio que podía buscar el vulgar cansancio y pesadumbre de la carne; que quiere algo muy

sencillo, que todos entienden: que los ciegos vean, los cojos anden, los leprosos queden limpios, y a los pobres se les anuncie que van a dejar de serlo. Y por supuesto, la última esperanza de la carne mortal: que los muertos resuciten. Y como prenda de esta última promesa, Él, el torturado, mancillado, condenado y ajusticiado, muerto y sepultado, al tercer día, por su propia poder, también como hombre, con su cuerpo glorioso, resucitó. Esa es nuestra fe, esa nuestra esperanza: el triunfo definitivo del amor, que es voluntad de vivir más fuerte que la muerte.

6. …y en la vida eterna. Amén

Pero el amor no puede triunfar en el tiempo, anticipo de la muerte. Son incompatibles. Es Nietzsche el que, una vez más, da aquí con la tecla: toda voluntad quiere eternidad. Porque tiene por objeto lo absoluto, y pretende afirmarlo absolutamente: que no pase, que permanezca. De esto se mantiene la industria de la imagen: los fotógrafos profesionales viven de las bodas, y los aficionados se ejercitan en comuniones y cumpleaños. Ninguna pareja se va de viaje de novios sin una, recién comprada y buena, cámara de fotos (mejor que de video, porque se trata de sacar a lo eterno del movimiento) para rescatar del tiempo los instantes felices. Y al revés, ¿podemos imaginar en un entierro que alguien propusiese, ahora que está toda la familia reunida, sacar una foto ante la fresca tumba del abuelo?

Sólo que ahora dice Nietzsche que no podemos malinterpretar ese afán de eternidad en una animadversión contra el tiempo que, si bien es cierto que también nos lo quita, es precisamente lo que nos da ese instante que queremos conservar en un *carpe diem*. Eso sería lo que él llama «el espíritu de la venganza», el resentimiento contra el tiempo y su «fue», que nos lleva a trasponer eso que amamos y queremos a una trascendencia en la que la vida se congela y se niega a sí misma, en la forma de una desleída «vida eterna» desde la que ahora denigramos todo instante; desde la que, como cielo ideal, devaluamos el latir temporal de la existencia. Así es como nace, dice, la idea de Dios, como salvador que a la vez nos roba lo que queremos.

Pero Nietzsche no juega con las cartas marcadas, no hace trampas; esa eternidad tiene que ser posible si es que ha de tener sentido el ejercicio de la voluntad. Y entonces no queda otra

solución: lo que el tiempo quita, lo tiene eternamente que devolver. Ese tiempo que es para él, frente a Dios, el nuevo *ápeiron,* tiene igualmente que ser infinito, terminar en sí mismo. «Curva y redonda es la senda de la eternidad», dice. Y eso se llama el eterno retorno de lo mismo.

La reciente exégesis postmoderna hace aquí el intento de una interpretación *light,* proponiendo que se trata de una metáfora que sencillamente nos permite entender la eternidad del instante. Pero con Nietzsche precisamente la idea de un *pensiero debole* es una traición hermenéutica. Sería hacer la trampa a la que él se niega. La idea de un eterno retorno tiene en él los mismos duros contornos ontológicos que tiene la de Dios en una onto-teo-logía metafísica. O Zarathustra, o el Crucificado. La alternativa de un ateísmo poético no existe para él. Y Zarathustra, que es él mismo, es el profeta de la desesperación —el tiempo nos lo quita todo— triunfal —y siempre de nuevo lo devuelve—. Desesperación también porque ese correr circular de la temporalidad abarca todas las cosas en un recurrente fluir en el que están también todas encadenadas. Un instante gozoso, dice, nos obliga a afirmar sin redención posible toda la miseria que los eones han tenido que recorrer para producirlo. Genghis Khan, Atila, Ausschwitz, Hiroshima, Pol Pot, las torturas todas de la Inquisición, del KGB, engaños y maltratos, son eternamente reafirmados por una voluntad que se empeña en salvar contra Dios ese gozoso momento, adorable en su perfección, en que el ala de la mariposa mágicamente rozo el cristal de nuestra ventana. Una y otra vez; para siempre. ¡Devoran los escritos de Nietzsche, el declarado profeta de la gran apostasía, de la muerte de Dios, y luego dicen que no existe el infierno! No podrán decir que el Demonio les engañó: siempre, en forma de mentira, dice terribles verdades. Y así, «dioles Dios un espíritu de estupor: ojos para no ver y oídos para no oír, hasta el día de hoy» (Rom, 11, 8). También la filosofía se asoma a los abismales misterios.

Pero si unos se empeñan en una eternidad interesante y tremenda, llena de Tenorios y Borgias, los otros cantan aleluyas al aburrimiento celestial, a la no menos estupefaciente *visio beatifica* a la que ni siquiera los beatos quieren ir. Es otro engaño, ahora el de una eternidad angelical que no es de nuestra naturaleza, en la que, otra vez, ni el ojo puede ver ni el oído oír. Y decir que Dios eleva nuestra vida a un nuevo orden sobrenatural

en el que podemos mirar cara a cara el rostro de Dios, desinteresándonos de todo lo demás y sin deslumbrarnos por su infinita luz, a mí, lo siento, me sigue pareciendo teología para monjas neuróticas, sustentada en metáforas eróticas que pueden animar la piedad pero que carecen de sentido filosófico tan pronto queremos ser mínimamente estrictos: ni Dios es el esposo, ni tiene en cuanto tal (Jesucristo sí) rostro alguno (¡Ea, lo dije!).

A no ser que, más allá de esa metáfora que ni siquiera llega a analogía, entendamos por tal el Nuevo Mundo que Dios nos promete. Pero esto sí es teología de la buena: el Símbolo de los Apóstoles, cierra hablando sin más de «vida eterna». Pero el Credo Niceno-Constantinopolitano es más específico: en castellano dice que creemos «en la vida del mundo futuro»; no sé cómo suena en griego, pero la versión oficial católica en latín reza: *«et vitam venturi seculi». Venturus* significa «venidero», o «que ha de venir»; y evidentemente tiene que ver con el Mesías o Emmanuel: el que esperamos como «Dios con nosotros», que, según Jesús, viene, no a deslumbrar y estupafacer, sino a dar vista a los ciegos y a que los muertos resuciten. Lo que ha de venir es «venturoso», y se trata de un *seculum,* es decir, de algo que esencialmente tiene que ver con el tiempo. Podemos, pues, también libremente traducir: «creo en la vida del fantástico tiempo que ha de venir». Pero en el fin, ya lo hemos dicho, se acaba el tiempo, y hablamos entonces de vida eterna, ¿en qué quedamos?

De momento podemos sacar alguna conclusión: la vida eterna no es un rapto infinito hacia la absoluta trascendencia. Insisto, eso no es de nuestra naturaleza, porque como hombres somos ex-sistentes, ser volcado hacia fuera, ser-en-el-mundo; un yo ligado a su circunstancia. Una eternidad sin mundo sería inhumana, como lo sería un cielo sin carne y hueso. El otro mundo no puede no ser mundano. ¿Y el tiempo? Hemos dicho que el tiempo es la negatividad de la vida contra sí misma. Y es cierto, pero no del todo. Hay un tiempo que quita, pero hay otro que es don: la irrupción aquí y ahora de la vida extraordinaria, la que del futuro llega al presente que permanece. Heidegger habla aquí del ser como *Ereignis,* como acontecimiento. Hay tiempo de otoño, y al final de invierno y muerte; y hay tiempo de primavera, de lo que brota y vuelve, de lo que se abre; y éste es el tiempo de la vida y de la verdad. Y no son metáforas, es en efecto

la vida misma. Pero en este sentido, tiene razón Nietzsche, el tiempo es lo que da y renueva. Es el tiempo en el que la voluntad puede afirmar: es el tiempo del amor. Y es evidente que este tiempo, que llega al instante como regalo, se hace presente y puede también ser lo que permanece: un *nunc stans,* ahora continuo, que efectivamente los clásicos llamaban eternidad. Ese tiempo se llamá también *Kairós*, es el tiempo de la gracia, de la venida, de la victoria. El hijo que nace, el gol del triunfo en una final de copa, el *eureka* del científico, el sí de la amada, el abrazo que perdona, el vendaval del Espíritu, ocurre en ese tiempo, son eternos. Es evidente también que ese tiempo es aquel en el que la voluntad se recrea; es el tiempo del amor.

¿Y el pasado, se fue para siempre? Si así fuese vencería la negatividad del acontecer, y al final la muerte. La resistencia a que eso ocurra, desde el presente, se llama memoria; es también lo que guarda el tiempo y lo recoge haciéndolo disponible como recuerdo. Que viene de *cor-cordis:* la memoria es el tiempo en el corazón, también salvado por el amor allí donde lo que entonces ocurrió fue perfección de la vida, fue bueno. Sólo que —y ahí está la finitud de nuestra existencia— para nosotros esa memoria es débil. Con angustia pedimos a aquellos que nos quieren: «¡acuérdate de mí!», y no pueden. No hay nada más triste que ver cómo se va desleyendo en la memoria la imagen de aquellos que se fueron. Los griegos pensaban que era lo que los mantenía vivos en el Hades, de ahí la pasión por la fama, o buen recuerdo. Y la melancolía porque ese recuerdo no conseguía mantenerlos vivos. Y así ocurre: el que ama y recuerda quiere revivir, y es incapaz, se queda en canto de mariachis: ¡quiero volver, volver, volver!

Pero Dios sí puede. El buen ladrón sabía sólo a oscuras lo que quería al pedir a Jesús que se acordase de Él cuando llegase a su Reino; pero el Señor sí, cuando, en vez de sólo decir que así lo haría, le dijo: «en verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso». Él sabía que allí su memoria sería la de Dios, omnipotente. Es el recuerdo de Dios lo que olvidando nuestro pecado hace definitivo todo lo bueno que creó en nosotros. Y esto no *ad calendas graecas.* Es hoy, en el tiempo oportuno, en el día de la salvación, en el presente en el que se marcó el gol, en que nos tocó la lotería, en que aprobamos la oposición, en el que alguien nos dijo que sí y pudimos cantar: *I'm on the top of the world,*

looking down on creation, / and the only explanation I can find, / is the love that I've found, / ever since you've being around..., / your love's put me on the top of the world.

¿Cómo encaja ahora todo esto? Pues lo siento, no encaja. Que la leona alcance a la gacela y que ésta se escape; que el lobo esté junto al cordero no exactamente paciendo, porque se le caerían los colmillos; que el delantero centro y el portero salgan igual de contentos de la final; sobre todo que el amor que me lleva a la cima del mundo sea infinitamente más pero tenga todo que ver con el cariño de mi novio bajito y regordete, que habla de futbol más de lo razonable: todo eso forma parte de lo que san Pablo dice, ahora sí, que ni ojo vio, ni oído oyó... todavía. Sólo nos cabe saber que es esa la promesa de Dios: «mirad que yo haré nuevas todas las cosas». También con nuevos ojos que vean y oídos que oigan lo que tiene preparado a los que Él ama, y que por la gracia de Dios, se esfuerzan por amarle de vuelta.

Pero cuando no entendemos, como Platón, siempre podemos contar cuentos, que no son meras metáforas sino alegorías.

Después de las guerras, cuando ha pasado el tiempo y los contendientes asumen la realidad de que aquello por lo que luchaban tiene al final sólo relativa importancia, no pocas veces se han vivido encuentros en los que los antiguos rivales, reconocida mutuamente su honorabilidad, se reúnen a compartir recuerdos y vivencias: y aquí te pillé, y allí fuimos más listos, no que tuvisteis suerte; y *chapeaux* como aguantasteis el envite, etc. No tienen canciones comunes, así que se limitan a emborracharse juntos, siempre, eso sí, con el más o menos cercano resquemor de que unos ganaron y otros perdieron. Pero imaginemos que se tratase de escaramuzas parciales de una guerra total en la que al final todos ganaron y a cuya victoria definitiva también todos contribuyeron. Derrotas parciales, sufrimientos y penurias mutuamente causadas, quedarían redimidas en la final victoria compartida. Ese es el *Kairós,* el acontecimiento final que da ahora sentido a todo lo ocurrido; y recordar sería glorioso en el himno final que después todos aprendieron. Bueno, es una tontería, pero es que a mí me preocupa eso del lobo y el cordero juntos, y no me gustaría ver a la fiera comiendo hierba. A mí me gustan feroces, y los corderitos balando en el prado.

Ahora, por último, hablando de amores y cimas del mundo, me queda defenderme todavía de la posible acusación de que

sostengo aquí algo así como una eternidad *pop,* o un Shangri-La *new age* para ejecutivos de vacaciones o hippies jubilados. Para lo cual tendré que intentar responder a la cuestión de qué tiene todo esto que ver con la tradicional comprensión de la vida eterna como contemplación de Dios y participación en la vida misma de la Trinidad.

Dice san Pablo (1 Cor. 13, 10 ss.) que cuando pase esta vida iremos de lo imperfecto a lo perfecto. Bueno, eso lo hacemos ya; la imperfección de lo creado es el límite de lo que Dios mismo hace según su potencia; lo que quiere decir que esa imperfección es, como decía Platón, mera desfigura de lo perfecto, de lo verdaderamente real, del *ontos on*, que es la idea según la cual Dios crea las cosas según están concebidas en el Verbo de Dios. Y añade: «ahora vemos como en un espejo, confusamente, entonces veremos cara a cara». El símil del espejo que emplea san Pablo ha perdido para nosotros su sentido original. Si alguien de aquel tiempo viese nuestros actuales espejos —hay quien pretende pasar a su través de lo vivamente que reproducen la realidad reflejada— le parecerían milagrosos. Se trataba entonces de espejos de metal, bruñido con más o menos arte, los buenos de plata y los baratos de cobre, que hacían el avío pero que para el posterior desarrollo de la industria de cristal a partir del siglo XIII dejaban mucho que desear. La imagen reflejada era ciertamente confusa. Narciso tuvo que ir a una fuente para ver en el agua una imagen de la que se pudiese enamorar; y en general incluso ya en la Edad Media, al espejo de cristal casi le conviene de suyo el calificativo de mágico. Los indios cuando los vieron pensaron que robaban el alma. Viene esto a cuento de que, no sólo la imagen de Dios es para nosotros borrosa, sino que también es confusa la imagen que tenemos de las cosas y de nosotros mismos. No será así en el cielo, porque «entonces conoceré como fui conocido», continúa san Pablo.

Los nuevos cielos y la nueva tierra que se nos prometen, como regeneración de todas las cosas, en la carne, pero más allá de la imperfección carnal, es lo mismo que Platón llama «las cosas *mismas»,* o el mundo ideal; se trata de un mundo fantástico; es, por fin, el mundo que, al mirarlo Dios, vio que era bueno. Ahora Dios se nos muestra en la creación, como el límite que limita sin ser limitado, pero desde fuera de ella, de modo que sólo podemos deducirlo, no contemplarlo. Ese desvelamiento de

Dios en las cosas, que es la verdad de éstas, no es mera teoría. Mejor dicho, sí lo es, pero en el sentido de Aristóteles, para quien *theorein* es contemplar. Lo que quiero decir es que Dios se nos muestra en aquello que la creación tiene de definitivo y amable; en aquello que en ella apunta hacia su perfección. Toda la creación es, ya, un cántico de alabanza. Ahora, llegar al fin de los tiempos, a la vida eterna, no es un salto a lo desconocido. Dicho de otra forma: aquel que ahora no ama la vida, cuando llegue al cielo no va a reconocer a Dios; porque la vida eterna no es «otra» vida, es la vida «misma». Sólo que entonces, nos dice san Pablo, no serán las cosas las que (sólo confusamente) nos hablen de Dios, como el *logos* finito que encierran en sí. Será más bien Dios el que nos hable de las cosas, tal y como él (*fiat voluntas tua…*) las ha concebido y amado. Él cielo se inaugura cuando él nos lo enseñe todo. Hablamos del Juicio Final como de un tribunal penal en el que, por gracia de su Hijo Jesucristo, Dios dispensará una absolución general a todos los que hayan pedido perdón. Pero ese Juicio tiene también sentido de verdadera ciencia; será verdadera descripción de todas las cosas. Y entonces ocurrirá el milagro definitivo: que tal y como Dios nos las revela, tal y como Dios desparrama sobre ellas eternamente su amor, esas cosas, regeneradas como un Nuevo Mundo, serán ahora también el verdadero rostro de Dios.

Esto es importante. Se trata de un movimiento dialéctico (ahora sin negatividad alguna en el sentido hegeliano) en el que Dios nos enseña el mundo mostrando en él su (de Él y de las cosas) verdadera imagen; y entonces esas cosas nos mostrarán sin defecto la gloria de Dios. Y es importante porque en ese don gracioso en el que Dios se comunica, don que tiene un sentido sobrenatural porque supera nuestra naturaleza sensible y finita, sin embargo no se niega esa naturaleza nuestra, a saber, la de ser espíritu entre cosas, Yo en su circunstancia, ser-en-el-mundo. En la vida eterna, en la casa de Dios, todos seguiremos en esa «casa de uno», de la que no nos dejamos fácilmente sacar por el señuelo de anhelos eternales. Se cuenta en mi familia de un lejano antepasado que le gustaban tanto las judías con chorizo que hacía no sé quién, que, decía, eran «hablar con Dios». Muy paulino: cuando las comía lo hacía por la gloria de Dios. Pues ésa es nuestra naturaleza. Y a quien así supo convertir en oración su vulgaridad doméstica, es seguro que no le faltará la suculenta

legumbre, en un más allá que ya no está fuera de nada, sino que es la verdadera intimidad de todas las cosas, en las que éstas tienen en Dios sus raíces eternas, como lo que son: *eros* consumado, y entonces *synposion* y *agape* —¡Asturias, patria querida!—*;* el canto triunfal del universo.

Ya que vamos terminando, quiero confesar aquí tres, por así decir, tendencias pecaminosas de mi estilo filosófico e incluso de mi comprensión de la fe. Una es mi simpatía por la reforma protestante, de la que luego hablaremos. La otra mi afán de redimir a Pelagio, cosa que espero, por la gracia de Dios, haberlo intentado de forma convincente. Y la tercera es mi afición al panteísmo. No *more* spinoziano, en el que se identifica a Dios con una naturaleza que se desparrama en la exteriodidad y necesidad naturales. Tampoco en el sentido hegeliano, en el que Dios mismo emerge en la historia como proceso reflexivo indiscernible de la autoconciencia humana. Más bien en el sentido que hemos visto en Teilhard de Chardin, que entiende la naturaleza y la historia como tensión del espíritu hacia un Punto Omega, que ciertamente representa la reconciliación de lo finito y lo infinito. Pero también nos hemos distanciado al menos de una posible heterodoxa interpretación de este optimismo teilhardiano. El pecado es una bien real y viscosa contradicción que impide esa confluencia. Pero —lo veremos una y otra vez— lo que es imposible para el hombre, es logrado como gracia de Dios.

El panteísmo sería algo así como una materialización del Absoluto. Inmediata, dice Spinoza. Necesaria, dice en cualquier caso Hegel. Graciosa, decimos nosotros ahora. La encarnación del Verbo transforma y regenera la historia cuando irrumpe en ella. Cierto. Pero hay casi otro misterio mayor: hace ahora más o menos dos mil años, a Dios empezaron a pasarle cosas, y desde entonces tiene su suerte empeñada en la historia de los hombres; porque quiso, por amor. Pero Dios mismo se hizo carne, se hizo naturaleza: nació, padeció, resucitó. Y como Espíritu continúa enganchado en, incluso lastrado por, esa historia. Y no vale decir que eso ocurre sólo según la naturaleza humana de Cristo; porque en la unión hipostática queda comprometida la esencia misma de la Trinidad. No sólo Jesucristo-Hombre: Dios mismo se la ha jugado. Y así, lo mismo que un Cristo muerto tenía que resucitar, un Dios comprometido, no sólo con, sino en y por, la na-

turaleza y la historia, tiene que asumirla en su misma esencialidad divina. Ahora sí que sí: Dios quiere dioses. No somos inmortales, pero lo seremos.

En ese triunfo final, en el que Cristo, dice san Pablo, recapitulará en sí todas las cosas, la naturaleza misma llegará a ser, lo que ya es místicamente en Jesucristo, el cuerpo, mejor el rostro —porque eso es el rostro: cuerpo que se expresa y ama— mismo de Dios. Viendo y entendiendo el Universo tal y como Dios lo ama, y tal y como Dios se ama en todo lo que ha hecho y redimido, veremos a Dios mismo hecho *pas pasán*. Todavía no, pero al final tendremos razón Teilhard y, modestamente, yo con nuestra *tendencia* panteísta: Dios, por Jesucristo nuestro Señor, nos la dará. Es lo que espero. De momento me la da también san Pablo: «Pues cuando todo le esté sometido, entonces también el Hijo se someterá a quien todo lo sometió, para que sea Dios todo en todas las cosas» (1 Co 15, 28). Eso es la vida eterna. Palabra de Dios. Amén.

Capítulo VII

LA VIDA CRISTIANA

APUNTES FILOSÓFICOS PARA UNA TEOLOGÍA MORAL

1. ¿Es la gracia un «estado»?

Una vez terminado el repaso del Credo, que es catálogo de los dogmas o tesis teóricas esenciales de la fe cristiana, siguiendo el Catecismo deberíamos dar paso a la consideración de esa misma fe en su proyección práctica, como norma de vida que sirve para dirigir y organizar nuestra existencia como los sujetos libres que somos. Esto da lugar a lo que se ha venido a llamar teología moral. Digamos ya que renuncio a toda pretensión de exhaustividad, no digamos de agotar la casuística necesaria para la acción pastoral o la praxis sacramental. Más bien me interesa aquí la relevancia filosófica que pueda tener eso que de modo genérico podemos llamar sin más «vida cristiana» como paradigma normativo que define la existencia en medio del mundo de quienes se consideran o pretenden ser, como se expresaba el viejo catecismo, «discípulos de Cristo».

Originalmente había pensado rotular este capítulo como «vida sobrenatural». Porque lo que se espera de un cristiano es una vida transformada por ese encuentro salvífico con la acción redentora de Jesucristo en la cruz; que es en primer lugar perdón de los pecados y después —«vete y no peques más»— conversión de vida, como vocación a la convivencia en el Espíritu con el Padre y el Hijo y en el cumplimiento de su voluntad. Tanto el perdón, como la vocación, como la fuerza necesaria para seguirla, son, no resultado de nuestras naturales inclinaciones, ni mérito de nuestro esfuerzo, sino un don de Dios, una gracia que transforma en su misma raíz esa naturaleza y esa voluntad. De modo que dicha vida sobrenatural puede también ser denominada «vida de la gracia».

El Catecismo nos enseña que esa gracia es el resultado de la acción del Espíritu en dos sentidos diferentes: en primer lugar como las mociones concretas que impulsan nuestra voluntad hacía la realización de esos fines sobrenaturales; y en un segundo sentido, más radical, como disposición del alma a la realización de dichos actos, al modo de una *virtus* o fuerza interior, de un

hábito en el sentido aristotélico, como predisposición necesaria para realizar esos actos sobrenaturales. Las gracias actuales son de lo más variadas; como infinita es la acción de Dios que actúa por los canales más diversos bajo el lema: «el Espíritu sopla donde quiere». Puede ser, por ejemplo, el dolor de los pecados a la vista de una simple imagen del Crucificado; o la compasión que despierta en nosotros el choque con la pobreza y miseria ajenas, etc. La gracia habitual, también llamada gracia santificante porque transforma nuestra voluntad para querer lo que Dios quiere y de este modo nos hace vivir la vida misma de Dios, actúa por el contrario —en eso vimos que consistía el «poder de las llaves»— (de modo ordinario aunque no necesariamente exclusivo) a través de los sacramentos confiados a la Iglesia; especialmente de los sacramentos de la reconciliación que son el bautismo y la confesión. El uno como originalmente constituyente de esa habitualidad graciosa; y el otro como su restaurador allí donde el pecado personal la ha destruido. Porque, es doctrina católica frente a luteranos y calvinistas, que en ambos casos, si bien el origen de la gracia es la libre voluntad de Dios, también es necesaria la libertad humana, porque esa acción divina en nosotros tiene que ser aceptada, seguida y en cualquier caso no impedida por la acción del hombre; lo que sucede cuando libremente y en contra de dicha voluntad de Dios el hombre busca otros fines que son incompatibles con ella. Eso es el pecado, que devuelve la voluntad regenerada al estado de decaimiento y degeneración que ya produjo el pecado original. Hasta aquí, expuesto con un esquematismo un tanto brutal, el núcleo esencial de la moral cristiana, tal y como el Magisterio lo define.

La cuestión ahora es cómo se entiende todo esto, y sobre todo cómo debe entenderse si no queremos que una determinada interpretación teológica produzca resultados antropológicos y existenciales que podrían ser inasumibles desde el punto de vista filosófico. Y aquí la filosofía no es «sierva» sino, como ya señalamos en su momento, buena amiga y quizás consejera de la teología moral, advirtiendo cuándo eso que decimos creer se convierte en algo que muy difícilmente podemos entender o incorporar reflexivamente a un discurso propio.

Vayamos a eso, ya mencionado, de la «vida sobrenatural»; porque aquí empieza a haber demasiadas «vidas»: vida natural,

vida de la gracia, vida sacramental, vida sobrenatural, vida santa, vida mística, vida eterna; y al final uno puede caer en la tentación de añadir: y la vida «propiamente dicha», que es la que uno «se pega» cuando tiene hambre y come, tiene sed y bebe, cuando tras correr un peligro uno dice: hoy he vuelto a vivir; pero, claro, también cuando los ciegos ven, los cojos andan, y sobre todo los muertos resucitan. ¿A qué vida resucitó Jesucristo?, ¿a la sobrenatural, a la eterna, a la gloriosa? Cuando se presentó a sus discípulos, para que no lo confundiesen con un fantasma les pidió algo de comer, le dieron un trozo de pescado asado, y delante de ellos comió. Igualmente, camino de Emaús, lo conocieron «al partir el pan». Algo tan sencillo como eso es el signo de la vida verdadera. Cuidado, pues, porque una teología sofisticada en exceso y amante de distinciones puede llevarnos a una exuberancia de vidas fantasmales. Y todavía peor: a esa pluralidad de existencias corresponden ahora también una diversidad de operaciones divinas. Y así nos encontramos con un *Deo creante,* otro *elevante,* otro *santificante,* otro *recapitulante.* Y perdón por la caricatura, pero, aunque no es autoridad buena para la teología, algún crédito hay que dar a la sobriedad que Ockham reclamaría: *dii et vitae non sunt multiplicanda sine necessitate.*

Y hay todavía más peligros además de la confusión conceptual. Si siguiendo a la escolástica vamos a sus raíces aristotélicas, hay que tener mucho cuidado con las «sobre-naturalezas», máxime si éstas tienen carácter gratuito, con cierta tendencia a la arbitrariedad. Naturaleza es para el Estagirita la substancia formalmente determinada como principio de operaciones; es lo que dicha substancia es por sí y no por otro. De tal modo que la determinación que no ocurre *kata physin* es entonces un añadido de carácter accidental. ¿De verdad queremos decir que lo que Dios actúa en nosotros como salvación es un añadido accidental, y además pasiva y no libremente recibido? Entonces, ¿qué es?, ¿algo así como un «rapto»?, ¿o quizás como un ropaje externo? Y ahora, vamos a suponer que la naturaleza es de suyo incapaz de producir el bien que Dios quiere de ella, de modo que tal bien, fruto de la gracia, tuviese lugar en otro orden, efectivamente sobrenatural. Entonces tendríamos que aceptar que los frutos de la gracia son distintos de los fines naturales; y que son buenos, frente a estos fines naturales que son, ¿qué?, ¿indiferentes desde el punto de vista sobrenatural?, ¿malos? Ante lo

cual caben dos posibilidades. Una es que se trate de órdenes independientes. Y entonces tendría razón Lutero: la vida de la gracia se desarrolla en el ámbito de la fe con absoluta independencia de la praxis vital, bajo el lema *peca fortiter, sed crede fortius.* En ese caso, la justificación y la vida sobrenatural, independientes de la acción individual, carecerían de relevancia práctica y no serían entonces llamada operante a la conversión.

Curiosamente, Kant asume desde un punto de vista laico un planteamiento que sin reproducir exactamente esta idea de Lutero, tiende también a desembragar la perfección ética —que consiste para él, no en la sumisión a la gracia, sino en la autodeterminación de la pura buena voluntad— de la acción concreta que tiene lugar en el orden fáctico. De modo que la bondad se convierte en un *factum absolutum* constituido autónomamente en la conciencia y sobre el que no se puede juzgar a partir de las acciones concretas y observables del fuero externo. Esta distinción es la que luego va a permitir a Max Weber diferenciar una ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) de una ética de la responsabilidad o de las consecuencias (*Verantwortungsethik*). En su vulgaridad contemporánea, que ya nada tiene que ver con Kant, esto ha degenerado en esas situaciones en las que vemos a personajes públicos salir de los juzgados en circunstancias vergonzosas haciendo alardes de honorabilidad, muy tranquila conciencia y placidos sueños sin remordimiento alguno.

Pero volvamos mucho más atrás, al año 430 en que Agustín muere en una Hipona sitiada por los vándalos, y deja abierto su programa de civilización de la gracia y santificación de la civilidad expuesto en *La ciudad de Dios*. No me interesan aquí las implicaciones históricas, que trataremos en otro momento, sino la influencia de este programa en la comprensión teológica de la vida cristiana, en lo que se denominará después tratado *De gratia.* Ya lo he dicho antes y no me importa insistir: mientras que las grandes líneas dogmáticas de ese pensamiento cristiano quedan muy bien y establemente definidas por la Patrística griega en lo que se refiere a la comprensión de Dios, la persona divina y humana de Jesucristo y el significado de la redención, la eclesiología y la teología moral corren mucha peor suerte, y sus contornos teóricos siguen controvertidos a día de hoy. Y tiene que ver con ello el intento agustiniano de definir la gracia de Dios, no como una dinámica transformadora del Espíritu que tiene como resultado

la *continua* conversión, sino como un «estado», que define pero que también se ve definido por esa idea de una nueva «civilidad». La gracia resulta así como una especie de ciudadanía espiritual; algo parecido a tener un pasaporte británico a finales del XIX o norteamericano a mediados del XX. Se trata de un «estado» asentado en los registros parroquiales, y renovado sacramentalmente, y que concede fundamentalmente, si no se pierde por un delito de rebelión, el privilegio de acceso al Reino de Dios y la vida eterna. Así quedan delineados cuasi administrativamente los contornos de una vida sobrenatural, separada de un precario «estado de naturaleza» por los rotundos muros que cierran la Iglesia. La salvación deja de ser un proceso que apela a la libertad y responsabilidad personal, y se convierte en estatus cuasi jurídico, sometido a una legalidad promulgada y administrada por la autoridad delegada en la clerecía por el «poder de las llaves».

Y el asunto va a peor. En el mundo clásico, el carácter separado de la *polis* o *civitas,* no sólo distingue como absolutos sin mezcla la vida *intra* y *extra muros,* sino que hace a los dos ámbitos contrarios, definidos como negación uno del otro. Todavía para Aristóteles el ciudadano es hombre, persona para los romanos; y el bárbaro es in-humano, parte de una naturaleza sin reflexión ni ética. Los romanos, en la extensión al *Orbe* de los muros de la *Urbe*, universalizan la idea de humanidad, ampliándola a las *gentes*. Y es en ese mundo en el que san Pablo entiende la salvación como llamada universal a la filiación divina, dirigida también a esas *gentes,* más allá de la legalidad mosaica. Pero en un mundo en que hace crisis esa idea de universalidad humanista, san Agustín se siente obligado a reconstruir los muros de una ciudad, ahora sobrenatural, en la que la vida de la gracia se va a interpretar a sí misma de nuevo como contraria a la dinámica natural. Lo que había sido en el primer monasticismo una idea paradigmática pero marginal, se refuerza ahora en una universalización que abarca, no a todos los hombres, sino a todos los hombres salvados por el bautismo.

Y todavía la situación que así define la teología moral es susceptible de empeorar. Porque ahora, dentro ya de la *civitas Dei*, siguiendo un poco el modelo platónico en *La república* de una casta segregada de vigilantes, se constituye un núcleo duro, no solamente salvado sino expresa y legalmente «consagrado», que

asume, no ya el servicio (eso significa «ministerio») profético-sacerdotal de la Palabra y de la administración sacramental de la gracia, sino los oficios y magistraturas propios de una comunidad civilmente articulada. Esta minoría, junto a la responsabilidad de gobierno que tiene por fin, no ya la ejecución pragmática de la justicia, sino la efectuación escatológica de la salvación, asume también la responsabilidad de convertirse en paradigma de santidad. Para ello se constituye, mediante la consagración, más allá del popular «estado de gracia», en elitista «estado de perfección», igualmente con contornos legales que delimitan una clase o estamento propiamente «religioso». E interpretando ahora consagración como segregación, a la hora de definir ese «estado de perfección» se echa mano a continuación del ideal monástico, en el que la vida cristiana busca su plenitud en el «desierto», como *contemptus mundi*, como desprecio contrario a los ideales civiles del mundo clásico. Y así, del desierto vino la salvación de la nueva *civitas christiana*, como contra-paradigma moral, definido por la negación de los ideales clásico-humanistas: frente a la riqueza y acomodo del propietario, como pobreza; frente a la proyección de la vida en la progenie, como castidad; y frente a la autonomía del ciudadano, como obediencia. Lo que eran «consejos» evangélicos se convirtieron en delimitación de un *status.*

Es una caricatura, pero la exageración refleja con verdad las características de una reinterpretación del mensaje evangélico, básicamente paulino y universalista, pero que en la decadencia del Imperio en Occidente se proyecta hacia el medievo en la forma de sociedad estamental: la minoría germánica se hizo aristocracia de la espada, el pueblo latino vino decayendo hacia la servidumbre, y la religión se convirtió en clerecía. Y así de paso devino la vida sobre-natural en vida, no ya trans-natural, sino contra-natura. Nietzsche se enfadó mucho. Con razón.

2. La llamada universal a la santidad

Henri de Lubac tuvo muchos problemas con la censura magisterial cuando en su magna obra *Surnaturel* de 1946 se opuso a este planteamiento. La idea de una esencial discontinuidad entre vida sobrenatural y vida (perdón) propiamente dicha, se hizo en cierto sentido canónica en el Concilio de Trento, en contra de

las tendencias que ya apuntaba la modernidad, pese a todo más pelagiana que luterana. Y éste era un planteamiento que la ortodoxia escolástica estaba muy empeñada en defender frente a los movimientos modernistas. La historia posterior de los desarrollos teológicos, y muy especialmente Juan Pablo II, terminaron dando la razón a De Lubac, que en absoluto ponía en cuestión la especificidad del orden sobrenatural, pero sin necesidad de asumir el supuesto extrinsecismo entre gracia y naturaleza. La tesis, por lo demás perfectamente tridentina, de que la gracia perfecciona la naturaleza, apunta hacia una esencial continuidad que, pese a otras posibles interpretaciones que acabamos de señalar, está presente en el mismo san Agustín («me hiciste, Señor, para ti, y mi corazón está inquieto hasta que descanse en ti»). Por lo demás, sin entrar en la polémica teológica, la tendencia de toda vitalidad hacia una reconciliación final de carácter reflexivo en la identidad divina, es un clamor universal de la tradición filosófica, desde Empédocles, pasando por Platón, por Proclo, el Cusano, el Romanticismo, Hegel, Feuerbach y Bloch. El mismo Nietzsche no puede entender al hombre sino en la tendencia a una infinita autosuperación. Y la nostalgia de lo divino aparece en todas las mitologías y en las figuras poéticas que ponen de manifiesto la eterna frustración que representa para el hombre no ser como Dios.

De hecho, la polémica termina por ser simplemente ridícula, desde el punto y hora en que sólo en el contexto dramático de esa tensión original, se entiende precisamente el pecado original. Sin esa básica similitud —por supuesto tan aristotélica como tomista— de toda naturaleza creada (móvil, para Aristóteles) con su Creador (Primer Motor, para el Estagirita), asumida reflexiva y proyectivamente en el caso del espíritu humano, carece de sentido la misma tentación en el Paraíso. ¿Y para qué iba yo a querer ser como Dios?, hubiese contestado Eva; y la serpiente se hubiese llevado el consiguiente chasco.

Lo que sí ocurre es que esa *natural* ambición a la *trans*-naturaleza, tiene en la autoconciencia humana un carácter trágico-pecaminoso, y en cualquier caso problemático. Es el mismo drama de la existencia: estar condenada a lo infinito, por encima de su posibilidad natural. De ahí que la redención, y tras ella la vida cristiana, siendo un perfeccionamiento gracioso de la vida natural (que se integra por la gracia en la misma vida divina), no

sólo reconcilia al hombre con Dios, sino, en la misma medida, también consigo mismo. En el orden sobrenatural, por la gracia de Dios, el sujeto humano, finito e infinito a la vez, resuelve el problema de identidad personal que constituye el drama de su naturaleza: tener que querer algo que no puede. No es que no pueda ser como Dios, es que fuera de la participación en la vida divina, su propia existencia como hombre es, si no imposible, sí contradictoria. Por eso: «o se vive vida sobrenatural, o se vive vida animal» (San Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*). Fuera de Dios, el hombre está, en efecto, perdido.

De este modo, la redención no añade un fin diferente, un nuevo tipo de bien, sino que incide regenerándola en la misma naturaleza humana. Jesucristo es un *nuevo* Adán, no un *sobre-añadido* salvador. Y así, la sobrenaturalidad, la apertura a la vida *en Dios*, es un hecho que afecta a la naturaleza, al mismo género humano. Desde que el Verbo se hizo hombre, todo hombre, por el simple hecho biológico de serlo está llamado a la santidad de Dios, a ser perfecto como su Padre celestial lo es. Por lo demás, es evidente que esta elevación al orden sobrenatural, que la humanidad desea, es una perfección *gratis data,* en absoluto pues exigida por la naturaleza. Y mucho menos algo de lo que la naturaleza sea por sí misma capaz. Por lo que la gracia santificante anteriormente descrita es necesaria; pero cuidado, no solamente para la salvación, sino igualmente para la felicidad natural del hombre. Es sorprendente cómo algo tan de sentido común —el mismo Aristóteles reconoce que la felicidad es un don de los dioses— haya podido ser en algún momento una doctrina teológica controvertida.

Pero esto resuelve, de nuevo en el ámbito existencial, el mismo problema que ya hemos abordado en el contexto de una filosofía de la historia, cuando hablábamos de una redención de Pelagio. La acción de la gracia tampoco es entonces un añadido sobre esa acción libre que se despliega en el orden de la vitalidad natural (la propiamente dicha). Lo que quiere decir: la gracia no violenta libertad alguna. Y aunque debamos seguir diciendo que el protagonista de la acción santificadora es el Espíritu Santo, no es correcto decir que la gracia se reciba pasivamente, porque precisamente, por lo mismo que transforma la naturaleza, la vida de Jesús en nosotros perfecciona también la misma libertad creada, la fortalece y la capacita para la nueva tarea que por la

gracia de Dios asume. Ya lo hemos dicho: el Espíritu ni rapta, ni estupeface, ni abruma, sino que libera y apodera. Lo que es elemental; lo dice Nietzsche: frente al poder del esclavo que esclaviza, el de los señores ennoblece. De nuevo: Dios quiere dioses, no beatos traspuestos, con los ojos en blanco, o de cualquier otra forma extáticos.

Por el contrario, la santidad, lejos de debilitarlo, potencia al infinito el horizonte humano de la naturalidad; no tiene lugar en el «desierto», sino que estamos llamamos a ella en el marco de la vida ordinaria en el que se desenvuelve la multitud. El ejemplo perfecto lo pone Jesucristo con la sal, que es, ciertamente un añadido, pero no para antes o después, o de alguna forma al margen, de las comidas, sino como algo que trans-forma el alimento. El cuerpo místico, la Iglesia, es un Pueblo santo; pero no está, como los judíos, llamado a un destino diferente. Más bien es su misión transmitir a las *gentes* la Buena Nueva que anuncia una universal alianza de Dios ahora con el género humano. Somos los cristianos —cito de nuevo a san Josemaría Escriva, que también sufrió en los años 40 del siglo XX bajo la sospecha de heterodoxia— «una inyección intravenosa en el torrente circulatorio de la sociedad».

3. Nietzsche: santidad y virtudes humanas

Nietzsche insiste una y otra vez que él está llamado a darle la vuelta a la inversión que la moral platónica primero y después el cristianismo hace con los valores humanos, hasta el punto de convertir el bien moral en reverso de verdadera humanidad, y sobre todo en un freno debilitador de todo esfuerzo de autosuperación. La moral, lo que él llama mejor «moralina» o «ácido moralínico», hace bueno al mal y malo al bien. Aunque no sea muy sutil, el argumento es demoledor en su sencillez: se trata de la antigua dinámica rencorosa por la que las feas solteronas (que *son* buenas) descalifican de «frescas» a las efectivamente lozanas veinteañeras (que lo *están*); o el cojo que en el encierro va gritando aquello de «no corráis que es peor». Es una moral para perdedores que al generalizarse hace perder a los que iban ganando. Si ahora radicalizamos la idea al infinito, la vida sobrenatural representaría en nosotros la emergencia de un «hombre nuevo», inocente, puro, divino; pero cuyo único contenido sería

la aniquilación de lo que en el viejo Adán eran ya los hábitos para sobrevivir en un mundo difícil, en el que un Caín te podía salir de detrás de cualquier arbusto.

Este es el planteamiento moral que Nietzsche quiere revertir a fin de recuperar la idea clásica de virtud, que originalmente, como *areté* helénica, significaba sencillamente «fuerza»: no la desleída «virtualidad» de un mundo ficticio, sino eso que Aristóteles llamaba *enérgeia* y que es despliegue de la vida que emerge victoriosa sobre sus límites. Virtud es el hábito de vencer, no de rendir la vitalidad ante el obstáculo de la infinitud.

No voy a entrar aquí a discutir sobre lo que significa en el marco general de la ontología de Nietzsche este planteamiento vitalista. Solamente quiero decir que considero justa la crítica a esta moralinidad pseudo-cristiana, porque es cierto que conduce en último término al nihilismo y que de ser asumida convertiría la idea de redención en vaciamiento de todo ideal de humanidad; lo que a su vez justificaría que la historia de Occidente se hubiera hecho esfuerzo antagónico de la voluntad por liberarse de la losa que supone esa sobrenaturalidad invertida.

Por ello, una y otra vez, tenemos que insistir: la gracia de Dios es efectivamente graciosa, lo que quiere decir que no contradice sino que refuerza las tendencias naturales y se da por tanto en continuidad con el ideal de las virtudes humanas que gráficamente en el mundo helénico representa, por ejemplo, el *Doríforo* o la *Afrodita Cnidia*.

En las lenguas latinas el término «gracia» unifica de modo muy conveniente lo que en alemán se dice *Gnade* y *Anmut.* En su obra *Anmut und Würde* (gracia y dignidad) Schiller sintetiza el paradigma estético en esta idea de «gracia», que es algo así como una síntesis dinámica de los conceptos de belleza (*kalós*) y moralidad (*kai agathós*), y que tiene lugar como orgánica y reflexiva compenetración de libertad y naturaleza. Gracia, en el baile por ejemplo, es el dominio de las formas —los pasos— por las que un sujeto al ritmo de la música se apropia de su cuerpo y lo convierte en expresión de sí mismo. Los románticos recogerán está idea y la desarrollan en su concepción de lo que es «estilo» en el arte, allí donde el genio, en la interpretación de dichas formas, de eso que se llamaba en italiano *maniera*, consigue convertirlas en expresión del intérprete. Ocurre, por ejemplo, cuando la V Sinfonía ya no se sabe si es de Beethoven, o de Toscanini,

o de v. Karajan, porque todo genio firma la expresión con nombre propio. Lo contrario de gracia y estilo es ser un «patoso», al que esas *maneras* —ya sea los movimientos de la propia corporalidad, las normas de urbanidad o una partitura musical— resultan algo extraño, de lo que no es dueño, y que, como una pantalla separadora, en vez de comunicarlo con los demás lo bloquea o envara; que hace entonces de su pretendida expresión algo postizo, falso e inauténtico. Esta transposición de la libertad en su forma externa, de modo que dicha exterioridad no signifique un límite sino la manifestación de una reflexiva subjetividad, que mantiene su mismidad en lo otro que sí misma; esta síntesis perfecta de libertad y naturaleza, es lo que Schiller llama gracia, que, dice Hegel, es lo propio del arte, que, a su vez, es manifestación adecuada de lo absoluto. Grecia —dicen estos autores— como adecuada manifestación corporal de lo perfecto, es la cultura graciosa por excelencia.

En el mundo de la cultura popular andaluza, que echa sus raíces en lo más profundo del Mediterráneo, se ha conservado viva esta terminología. Gracia es la expresión artística, que en la guitarra, en la danza, pero también en el dominio del lenguaje y de las formas sociales, convierte lo externo en manifestación de mismidad. Es fácilmente una virtud femenina, en el dinámico control del rostro y del cuerpo, y de cualquier medio de posible expresión, que hace de ésta una fascinante síntesis de erotismo e inocencia. Y para señalar que lo que de este modo se expresa va, o mejor viene de, más allá de lo que cada cual como individuo restringe a los límite de su particularidad; para tomar nota de que lo que hay aquí en juego es algo absoluto e infinito, a esta cultura le gusta en este terreno estético hablar de misterios y «pellizcos», o en general de lo que los griegos llamaban el *demon*, y que en Andalucía se sigue llamando «duende». Y por fin, tratándose de una cultura a la vez que profundamente mediterránea también (no tan superficialmente como parece) católica, fácilmente se habla de «estado de gracia», para referirse a una chica bailando, a un flamenco a la guitarra, a un delantero centro que marca tres goles, o al profesor que da una clase genial.

¿Y qué tiene todo esto que ver con la gracia santificante y con esa esencial continuidad entre virtudes humanas, autocontrol y santidad, de la que al principio queríamos hablar? Pues todo. Schiller, los románticos, los artistas, los flamencos, los poetas y

todo el que se ponga a considerar lo que en estos fenómenos ocurre, hablará, de forma más o menos intuitiva o reflexiva, de inspiración, magia, de lo fantástico, de milagro, y a la postre de una actividad infinita de la que el sujeto en su finitud es sólo portavoz; de la irrupción de lo absoluto en el tiempo, de la transformación del instante en eternidad. Si uno es heideggeriano mencionará el Ser como *Ereignis.* Y por supuesto si es escriturista ya sólo nos queda el *Kairós,* el tiempo propicio, el día de la salvación. No se trata de reducir a estética el tratado *De gratia,* ni de secularizar la santidad, sino de intentar entender ese misterio de humanidad en el que, recibido el perdón, reconciliado con lo absoluto, la voluntad finita se hace misteriosamente capaz de algo que la supera; y entonces de dar gracias por el don mismo de vivir de una forma superior.

No pretendo (aunque habrá quien sí) que Camarón de la Isla tenga que ser puesto en los altares al lado de san Benito de Nursia. La gracia es más que una puntual irrupción de lo perfecto en el marco de una juerga flamenca o de una final de copa. No afecta a esta o aquella facultad expresiva más o menos teñida de erotismo y ayudada por algunas copas de manzanilla. Se trata ahora de una transformación de la naturaleza en su misma raíz, y lleva consigo, como veremos, una no menos radical *metanoia* o conversión que busca la armonía de la naturaleza con la voluntad de Dios. Santidad no es el milagro parcial y puntual que tiene lugar en el arte, no pocas veces por el poder de un sinvergüenza. Es más bien la disposición a convertir esa naturaleza en manifestación habitual de la misma perfección del Padre. El arte produce divinidad como adjetivo; y la santidad es la sustantivación en nosotros de la vida misma de Dios por obra y gracia del Espíritu. Pero ambas cosas tienen que ver. Como tiene que ver que en esa obra del Espíritu la vida llegue a la máxima expresión de sí misma, allí donde la naturaleza, transida de libertad, se hace infinita y cada uno llega a ser sí mismo, un Yo, Yahvé, Yo soy; llega a ser aquello mágico, perfecto, infinito, que nuestra madre asombrada miró cuando nacimos, de lo que nuestro novio se enamoró en un pasillo de la Universidad, que nuestros amigos respetan, nuestros enemigos temen; pero sobre todo lo que Dios mismo vio en nosotros cuando nos creó y nos llamó a vivir conforme a esa imagen de sí que Él ahí vio reflejada. Eso es santidad y poderío, no la desfigura beata de una vida anodina y sin nervio.

Por todo ello, siendo ciertamente un hábito, la gracia santificante no es un estado, ni la perfección algo alcanzado en no se sabe qué fantasmal sobrenaturalidad. Es más bien una tensión dinámica hacia aquello que Dios quiere de nosotros. Es vocación, pero no como una imposición externa, sino como afecto por lo divino que surge como afición de una naturaleza transformada. De ahí que esa gracia se muestre como caridad, como amor de Dios, que es al mismo tiempo amor propio; a eso que Dios quiere de, y en, nosotros mismos; que se presenta entonces como deber, como imperativo categórico, como imposición de la propia conciencia; y también como ley natural, fácilmente desplegable en un decálogo que no es sino el libro de instrucciones para llegar a ser lo que por voluntad de Dios ya somos. Y porque esa caridad no es un estado, sino, como hábito, un mandato a ser eso que somos, una ley interior que es proyecto de vida, la gracia es también anticipo de un fin por lograr, y se refiere al futuro como esperanza, como confianza de que quien impone en nosotros la misión de ser perfectos, nos dará los medios para cumplirla. *Electi mei non laborabunt frustra:* mis elegidos no se esforzarán en vano (Is, 65, 23).

4. Los pecados nuestros de cada día

En este contexto todo lo que anteriormente hemos visto del pecado adquiere una nueva significación. El pecado, no la virtud, es lo que mata en nosotros la vida, natural o sobrenatural, precisamente porque de grave modo debilita nuestra naturaleza. Tanto en el orden de la piedad (de nuestras relaciones con Dios), como de la justicia (de las obligaciones con el prójimo) y en ambos sentidos también del proyecto natural de autorrealización (deberes con nosotros mismos), el pecado es el consentido desvarío que nos aparta de la realización de ese proyecto. Lo podemos decir en términos aristotélicos: pecado es consentir con la potencialidad no realizada, renuncia culpable a ejercer la actividad de nuestra naturaleza en su máxima expresión. Por eso el pecado, y nunca la virtud, es lo que desfigura, empobrece y debilita. Tiene razón Nietzsche, pero al revés: es consentir en la debilidad, renunciar a ser señores de nosotros mismos, para lo cual necesitamos también crecer, multiplicarnos y dominar la tierra.

Fichte considera que el pecado capital es la pereza; porque en ella la voluntad se deja dominar por la circunstancialidad empírica, sin esforzarse por transformar el mundo en reflejo de nuestra libertad. Está bien visto. San Agustín, pero también Aristóteles, diría que es la concupiscencia, que se conforma con el bien inmediato, sensible y fácilmente accesible (ese bien se llama placer), que nos distrae del bien arduo de un fin lejano y que requiere esfuerzo. Siendo ese fin el de una infinita perfección, Bloch nos diría que, emparentado con los dos anteriores, el principal pecado sería la desesperanza: rendirnos en el esfuerzo por lo definitivo e infinito que parece supera nuestras fuerzas. Al revés, los griegos consideran que ése era el pecado de desmesura, de la *hybris,* que los moralistas cristianos reinterpretan como soberbia allí donde pensamos triunfar por nuestras propias fuerzas en esa tarea infinita. Y por fin, todo pecado es variante del intento contra Dios de declararnos en nuestra finitud señores del bien y del mal: no sólo de no querer lo bueno, sino de declarar bueno lo que queremos.

Desde cualquier punto de vista, lo que el cristianismo nos dice es que el pecado no es un accidente circunstancial en nuestra vida; que hay en nuestra existencia, como pereza, concupiscencia, desesperanza y soberbia, una tendencia natural pero contraria a nuestra naturaleza, por así decir suicida, a autonombrarnos señores del propio estercolero, a la vez que lo declaramos paraíso; y de este modo a apartarnos de Dios en el rechazo de su gracia. Pero la Buena Nueva de nuestra religión es que ese horizonte pecaminoso queda vencido en su raíz por otro más luminoso de perdón; y que más allá de la pereza, la concupiscencia, la desesperanza y la soberbia, seguimos llamados a la conversión, y con la llamada recibimos la gracia para volver una y otra vez a recomenzar, reconfortados por la gracia, ese camino infinito al encuentro de Dios y con nosotros mismos, no en una vida trasmundana, sino en medio de las circunstancias que nuestra misma existencia está llamada a transformar.

Antes de ir al Instituto hice un curso preparatorio con los padres salesianos, allá por el año 60. Nos hablaban de santo Domingo Savio, un niño muy bueno, cuyo lema, nos enseñaban los padres, era: «antes morir que pecar». No pecó mucho, entre otras cosas porque murió enseguida. Lo declararon santo, y así nos lo proponían como modelo. Yo, ¿qué quieren que les diga?,

acepto que el chaval fuese santo, pero el lema ése no lo compro. El pecado es un horror. Aparte de los daños inherentes a nuestra limitación física y que proceden de la enfermedad, de la naturaleza y de la mala suerte, y que terminan con la muerte, hay otros males, por así decir innecesarios, que proceden del pecado: la guerra, la infidelidad, el abandono, la calumnia, la persecución, el expolio; y en general las mil y una formas de rampante desamor. Pero desde que nuestro Señor nació, vivió, padeció por esos pecados, murió y resucito; y desde que detrás nos dejó como auxilio de nuestra debilidad al Espíritu Santo y los sacramentos de la Iglesia, tampoco el pecado es motivo de desesperanza, ni algo que nos haga preferir la muerte a la vida. Lastrada por la finitud, la vida peca, siete veces en el caso del justo, dice la Escritura. Y a pesar de todo es vida redimida, sobre la que, más fuerte que el pecado, vela la gracia redentora de Dios.

Y no sólo eso, desde la redención para acá, el acceso a la gracia ocurre, precisamente como perdón, desde el presupuesto del fracaso existencial que ese pecado representa. Dicho de otra forma, en ese horizonte de la gracia, el pecado es, con no menos fuerza que las maravillas de Dios en la creación, una ocasión más de encuentro con el Señor, que vino precisamente para perdonarlos. Ya no vivimos en la era del temor, de la desesperanza y del miedo a la perdición.

No se trata aquí de una banalización del pecado. Y además, no todos son iguales. Este es un problema de la moral parecido al que se le plantea al derecho penal cuando matar a diez conlleva los mismos años de cárcel que a uno, o que robar pulcramente un banco. Lo mismo: no resulta plausible que uno merezca las mismas penas del infierno por irse de camping con la novia un fin de semana, que por gasear millones de judíos, con el sólo argumento de que en virtud del ofendido que es Dios, todos los pecados son infinitamente perversos. No vamos a entrar en esto. Ya dijimos que los pecados son ofensa de Dios, porque dañan nuestra naturaleza, y porque en el conjunto de la historia contribuyen a la crucifixión de nuestro Señor. Así que supongo que será verdad que hay pecados veniales y mortales; pero más claro me parece que hay pecados horribles, espantosos, dañinos, y luego también los pecados nuestros de cada día. Y me interesan estos últimos, no porque sean los peores, sino porque son los que habitualmente apartan de Dios a la inmensa

mayoría de la humanidad. Y estos son, en el contexto moral no despreciable que ofrecen las estadísticas —uno no tiene muchas posibilidades de bombardear Hiroshima— los más importantes, aunque no sean los más espantosos.

Caen bajo esta consideración muy especialmente los que podríamos denominar pecados «de la carne». No se trata exclusivamente de los considerados por el sexto y noveno mandamiento, sino en general de los que tienen que ver con la debilidad de la naturaleza humana, y también de aquellos que proceden de confundir el bien definitivo, que sólo de lejos vislumbramos, con el que inmediatamente es accesible en el ámbito próximo de la experiencia. Hablamos de sensualidad, pero también de pereza, vanidad, envidia, a veces también de maledicencia, ambición, menosprecio, egoísmo, avaricia, cobardía: son los pecados cotidianos, los propios de nuestra naturaleza. ¿Miserable por ello? Bueno, ése es el horizonte de nuestra humanidad, en su doble sentido, de ambición infinita y de vergonzosa ruindad. Es lo que llamamos «condición humana», que nos hace, a veces y por lo mismo, amables y algo de lo que fácilmente nosotros y de nosotros mismos sentimos vergüenza. No bombardearemos Dresde, pero a lo mejor, por el qué dirán o porque alguien nos ofreció una propina, estuvimos en el pretorio de Jerusalén gritando: ¡crucifícalo!

Pero aquí, en este poco glorioso territorio, pese a todo más de vecindario que épico o trágico, es donde quiero defender mi opción radical por el liberalismo moral, como opuesto al rigorismo, y sobre todo al desprecio de la vida que fácilmente se disfraza de horror al pecado, y que carece absolutamente de sentido en el horizonte del perdón que la redención y los sacramentos consolidan. Es justo al revés de como muchas veces se explica: la muerte y resurrección de nuestro Señor ha hecho de esas vergonzosas, en muchos sentidos graves, mortales para la vida de la gracia, pero siempre cotidianas culpas, *pecata minuta.* Pese a ellas, y contra ellas, vale la pena seguir viviendo.

5. El tesoro antropológico de la mala conciencia

La conclusión es que el pecado no descalifica a la vida, ni siquiera allí donde, por así decir, es lo que de ella cabe esperar. Y

no sólo eso, si el acto esencial de la vida religiosa es el perdón de Dios y por nuestra parte pedirlo, la culpa no es un mero colgajo que acompañe nuestra de otra forma inmaculada existencia, sino que es, más que nuestros méritos, precisamente aquello que nos une al Salvador. En ese horizonte del perdón que abre la redención, la gracia no sólo transforma nuestra naturaleza y nos predispone al bien, sino que lo hace convirtiendo el mal en bien, porque es lo que precisamente nos pone en nuestro lugar, a saber, en la presencia de Dios, como necesitados de absolución. De nuevo aparece aquí el cántico pascual del *oh felix culpa.* Sólo con una condición: que no seamos nosotros los que —presumiendo en la barra de un bar de lo que nos avergonzaría contar en un confesionario— queramos convertir el pecado en hazaña haciéndonos señores del bien y del mal. Porque ése sería ahora el verdadero pecado, y no la simple debilidad o la concupiscencia de la carne. Reforzado en soberbia de la vida, ése es el que no tiene perdón, sencillamente porque no lo reconocemos como tal.

El drama moral de la modernidad, reflejo de todos los males morales, no es propiamente el pelagianismo, que hemos visto puede ser incorporado a la vida de la gracia. Menos lo es el intento del hombre por situarse como dueño en la cima del mundo. Y menos todavía la pretensión, siempre escasamente realizada, de disfrutar de la vida. No, la maldición que pesa sobre la humanidad en el mundo moderno, se llama «buena conciencia».

Hay antecedentes en Rousseau, para quien la inquietud de la conciencia y el sentido del pecado desaparecen con sólo recuperar la espontaneidad de los sentimientos naturales, que nos reconcilian con los hombres y con nosotros mismos, mientras Dios, si acaso, se dedica a sus cosas, y nosotros a lo nuestro: a hacer el amor y no la guerra. Hegel, ya lo hemos visto, es menos ingenuo, y reconoce el mal, incluso la maldad moral, no como una mera disfunción superestructural (Marx volverá a ello) sino como momento necesario en el desarrollo de la autoconciencia, tanto a nivel subjetivo como en el curso general de la historia. Es ahora la inmersión reflexiva en esa necesidad interna del mal lo que nos permite dejarlo atrás, superarlo, en un movimiento de auto-liberación gnóstica, por el saber de nosotros mismos. Así los saberes históricos nos purifican en la comprensión: Hitler, o Ghengis Khan, o Landrú, pero también a escala personal la mujer

con tres niños que uno deja con la hipoteca sin pagar para irse con la secretaria veinte años más joven, son momentos necesarios de una historia en la que la responsabilidad moral se disuelve en el curso de los acontecimientos; de los que emerge ahora una totalidad reflexiva para la que toda maldad, una vez comprendida, resulta ser anécdota. En esta idea de la liberación de la culpa por el saber, abunda igualmente el psicoanálisis de Freud. Pues la culpa no es sino el sentimiento neurótico que emerge en el Yo desde una mal resuelta dinámica pulsional, normalmente de naturaleza libidinosa, que debe ser traída a la conciencia. Eso sí, no basta la reflexión, que está imposibilitada por el citado cortocircuito, y se hace necesaria la intervención analítica de un psicoterapeuta, que merece por ello cuantiosos honorarios.

Y así vamos por la vida. Ya no es un problema de desfachatez, como el que vemos en casos de corrupción y latrocinio, de agresiones e injusticias, a la salida de los juzgados o en programas de telebasura, en los que no tan presuntos culpables proclaman su tranquilidad espiritual y lo bien que duermen por las noches; es que nos empeñamos en entender la conciencia como órgano cuya principal misión antropológica consiste, no por supuesto en inquietar, ni siquiera, en sentido kantiano, en imperar un oneroso deber, sino fundamentalmente en sancionar como definitivos los actos propios para que uno no tenga que arrepentirse. Y desde este planteamiento, la moral que denuncia e inquieta se supone que lo hace desde algún perverso tabú contrario a la vida, a la que, dice Nietzsche, el remordimiento no debe clavar a traición un cuchillo por la espalda. Más bien lo que debería hacer toda conciencia es elevar a autoconciencia la propia existencia, sancionando efectivamente lo ocurrido como momento del propio despliegue —a lo hecho, pecho—, cuya supuesta maldad queda superada cuando uno desde su voluntad soberana simplemente dice: asumo la responsabilidad, lo hice porque me dio la gana.

Pero la conciencia en su sentido moral es justo lo contrario. Ya lo hemos visto en Kant: su misión es imperar, justo de forma contraria a lo fácticamente dado en nuestra existencia, como un mandato categórico que desde la pura buena voluntad se impone en contra de deseos, intereses particulares, instintos básicos, prejuicios sociales, y sobre todo contra toda arbitrariedad.

Porque esa buena voluntad y la autodeterminación que impone, es tal que debería poder ser asumida como propia por todo posible sujeto racional. Por eso el deber es tan libre como riguroso, no pocas veces heroico, y casi siempre contrario a nuestras naturales inclinaciones. Kant no es el santo patrón de los caraduras; y entiende la conciencia como algo sagrado, que se constituye como tal en el campo del honor; allí donde los sujetos se reconocen unos a otros como libres, absolutos y capaces, igual que yo, de hacer por sí mismos el bien. Por eso es la conciencia algo así como el guardián eterno que nos lleva a responder, igual que ante nosotros mismos, ante Dios y ante la historia.

Eso hacia el futuro. Hacia el pasado la conciencia moral nos impide reafirmar como definitivamente querido aquello que hemos hecho *y en lo que no podemos reconocernos* como sujetos libres y honorables. Igual como no nos podemos reconocer en la imagen que a través de esos hechos transmitimos a esos otros sujetos morales que constituyen el reino de los fines, y ante los que entonces sentimos vergüenza. Remordimiento y vergüenza son, hacia la intimidad reflexiva y hacia el igualmente reflexivo espacio público de ese reino de los fines, las dos caras de la misma moneda que es ahora la conciencia que reprende.

Y del mismo modo como hacia el futuro impera, porque en la conciencia somos siempre *más* que lo que de hecho somos y entendemos nuestra vida como proyecto y misión infinita, hacia el pasado acusa, porque conocernos a nosotros mismos significa reconocer que nos hemos quedado por debajo de lo que el honor y la propia dignidad demandan.

Por eso la mala conciencia es un signo de honorabilidad moral. Lo contrario es ser un sinvergüenza. Lo que nos lleva a concluir lo sano que es pedir perdón. Funciona justo al contrario de lo que piensan los arrogantes: desde la insuficiencia existencial apelamos así a la benevolencia de los honorables, de los que cabe entonces esperar la disculpa, que es en efecto reconocimiento de que somos más de lo que de hecho damos de sí. Y al revés, la autojustificante chulería termina, como en la vergüenza de la que sólo los demás con conscientes como ajena, en el ridículo.

Apelar al perdón no garantiza sin embargo su concesión; no siempre la petición de disculpas encuentra el eco de la buena voluntad. Pedimos perdón a los señores y no pocas veces nos

encontramos la maledicencia de los serviles. Por el contrario, esa es la grandeza de nuestra religión cristiana: no nos garantiza la salvación, ni la felicidad; mucho menos nos promete buena conciencia; pero sí el perdón, y después la gracia, que es el camino hacia la salvación y la felicidad.

Poco sabe de amores el que no ha vivido el gozo de la verdadera reconciliación. Y poca experiencia hay que tener en estas cosas, o ser muy fatuo, para no darse cuenta de que la falsa buena conciencia suele ser el peor obstáculo para el reconocimiento que en el fondo se busca. Por eso, justo en dirección contraria, la mala conciencia es un tesoro, en el ámbito social, en el erótico, pero sobre todo en el religioso. Y esa es la maravilla de la vida sacramental, y muy especialmente de la confesión: que no nos devuelve la buena conciencia —es casi siempre mal consejo intentar convencer al penitente de que eso de lo que se acusa no es pecado— pero sí la paz del alma, y la alegría de haber hecho de la culpa el lugar de encuentro de nuestra finitud con la omnipotente gracia que nos pone de nuevo en marcha hacia la infinita meta a la que Dios nos llama. Y todo por el módico precio de un «gracias, padre» a la invitación de marchar en paz tras el servicio.

6. Temor de Dios y alegría de vivir

Desde muchos planteamientos ideológicos —aunque lo hemos visto fundamentalmente en Nietzsche— se echa la culpa a la moralidad, y más específicamente a la conciencia de pecado, de ser el aguafiestas de la existencia, de cegar con culpabilidad la fuente de la alegría de vivir. Frente a eso —se sigue— hay que recuperar una sensibilidad lúdica, sin cerrar el horizonte de la fantasía por tabús que nos impiden disfrutar de los placeres que la vida da de sí. Pero claro, ya lo avisa Oscar Wilde —él lo resiste todo menos la tentación—, que todo lo bueno, en este sentido de la satisfacción inmediata, no se sabe si es pecado, pero seguro que engorda, produce cáncer o hace daño al planeta.

Por el contrario, la moral denuncia esa obsesión hedonista, como fuente de desazón y a la larga de tristeza. No hace falta irse a los Padres de la Iglesia. Thomas Hobbes concede que la voluntad humana es una maquina imparable de sopesar los pros y contras que representan el placer, que necesariamente, dice,

se busca, y el dolor, del que con la misma necesidad se huye. Y entiende ambos, sin concesiones al sentimentalismo, en su más estricto sentido sensible y corporal. Placer, ya lo decía Aristóteles, es la satisfacción natural en el ejercicio de una facultad sensible; y dolor es la frustración de ese natural impulso, también en el mismo orden corporal. El problema, insiste Hobbes, es que esas satisfacciones o frustraciones están de tal modo ligados a la corporalidad que se hacen exclusivos y excluyentes de cada individuo materialmente diferenciado. Si yo tengo sed, que tú bebas no sólo no es placentero para mí, sino que añade una nueva desgracia a la percepción de mí mismo, sobre todo si, como es el caso, se trata de fuentes materiales del placer —bebida, comida, vivienda, vehículos, mujeres u hombres, etc.— que son por su propia naturaleza escasas. De ahí que el hedonismo, tan natural como es, es el origen de un no menos natural conflicto, porque además todo individuo tiende a maximizar su placer y minimizar su dolor, hasta el punto de que si pudiera acapararía todos los bienes en un egoísmo universal, desterrando a todo otro sujeto a la más absoluta penuria. Sólo le detiene su igualmente natural vulnerabilidad y en último término el miedo a la muerte; pues el que nada tiene, fácilmente puede matar a cualquier hombre por poderoso que sea. Y llega un momento en que la inseguridad es tan acusada, y la precariedad en el disfrute tan precaria, que todos los hombres están dispuestos a un pacto a partir del cual se erige un poder absoluto que actúa como fuente de la justicia, asignando a cada cual aquello de lo que puede disfrutar en paz bajo la protección del omnímodo poder del *Leviathán.*

Ya Guillermo de Ockham había dicho algo parecido, a saber, que solo el temor a una voluntad omnipotente, que premia y castiga de forma absoluta por toda la eternidad, lleva a los hombres a reconocer bienes, y un sentido de la justicia, que trasciendan la inmediatez del placer sensible. De este modo, ya provenga de la policía (trasunto del Leviathán soberano) o del temor al infierno (más que la esperanza de un delicuescente cielo), la idea de un bien moral instaura un sentido de la justicia sólo como aguafiestas de la espontaneidad hedonista. A cambio ofrece, hasta cierto punto, paz y seguridad.

Son extremos bien crudos que insisten en la necesidad de una instancia represiva, de un freno a la vitalidad natural, a fin de garantizar un espacio público de convivencia, que tiene como

condición de posibilidad que todos no hagamos en todo momento «lo que nos da la gana». La idea de un Dios gendarme —Freud lo llama, como represión de la elemental instintividad del «Ello», «Super-Yo»— se consolida ahora, y se interioriza, como conciencia moral y vida sobrenatural, que ya vimos puede resultar reverso de la «vida propiamente dicha», como horror al pecado, que sería también pánico a la espontaneidad natural.

Esta inversión por la que el bien se convierte en aquello que frena el apetito de las cosas buenas, se refleja ahora en la contraposición frente a la simple alegría de vivir de una «verdadera alegría», que el hombre religioso, lejos de todo hedonismo, encuentra en el gozo de una vida superior, en la comunicación con la divinidad y en la fraternidad. Frente al *synposion* pagano o la juerga flamenca, aparece ahora la idea de un *ágape* cristiano, en el que la fruición no se espera de la comida y la bebida, sino en el banquete eucarístico en el que nos hacemos partícipes del cuerpo y la sangre de Cristo. Y por supuesto, el clímax de este *gaudium in charitatis* se alcanzará en la vida plena del espíritu, en la otra vida, más allá del tiempo, en el que unidos a los coros angélicos cantaremos eternamente las alabanzas del Señor.

A estas alturas ya puede estar claro que considero todo esto como mercancía intelectual averiada.

Veamos primero el problema de las relaciones entre placer y bien moral. Como hemos señalado, el placer es la satisfacción en el ejercicio de una facultad o en la actualización de una potencia: al ojo le gusta ver, al pájaro volar y al pez nadar; y se hace especialmente evidente allí donde se libera una frustración en la tendencia natural, cuando por ejemplo se hartan los que pasan hambre. Es evidente, por tanto, que el placer es parte esencial del bien; que es incluso bueno «de suyo». El problema surge cuando vemos que esas facultades son diversas y en esta diversidad tienen fines propios, que no pueden ser considerados últimos o absolutos, porque *pueden* (o no) entrar en conflicto con otros, y deben por tanto ser integrados en una totalidad orgánica. El fin del aparato digestivo es la ingesta de alimentos; el del aparato locomotor el traslado del organismo en el marco de su medio ambiente. Los dos fines convergen, porque el aparato locomotor necesita de la energía que aporta el digestivo. O no, porque si el aporte de energía es excesivo respecto de las necesidades locomotoras y metabólicas, ese exceso se acumula, con

el consiguiente aumento de peso, lo que evidentemente revierte en detrimento de la facultad locomotriz. Y entonces va, y nos pilla el toro. De donde viene que lo bueno, nunca mejor dicho apetitoso —no exactamente lechuga sin aliño—, engorde. De ahí que, en el orden natural, el pecado no sea sino el ejercicio desequilibrado —desordenado, gusta de decir la moral— de potencialidades naturales que son de por sí buenas, y que lo siguen siendo en la medida en que contribuyen al incremento de la vida en su conjunto. Eso, la satisfacción de la vida en la actividad en que ella consiste en su totalidad, es lo que Aristóteles, diferenciándola del placer como satisfacción inmediata de facultades corporales, llama felicidad. La felicidad es la satisfacción de la vida consigo misma, dice Aristóteles, en el máximo diferencial de su actividad; y el placer es bueno en la medida en que contribuye a, o en general se integra en, ese proyecto de maximizar, no el placer, sino la actividad vital en su conjunto. Ese máximo se alcanza, continúa el Estagirita, allí donde la vida alcanza su fin, que está, dice, en su determinación formal, como aquello que la vida fundamentalmente busca. Y así el pájaro es feliz cuando come, pero de modo que no le impida volar, o al pez nadar, o al hombre la actividad conforme a la virtud que consiste en la sabiduría y en la contemplación de las cosas divinas.

De este modo, toda la actividad moral, lejos de ser represiva es confortadora y sobre todo potenciadora del bien natural en que consiste la vida misma. Ésta es, sin más, la vida «propiamente dicha», que es además vida sobrenatural; y al final, como se nos ha prometido, vida eterna, porque el último fin del hombre, la intensidad máxima de su actividad reflexiva, es algo que supera su propia naturaleza, más allá de los límites de su humanidad. Y entonces, Dios no es un gendarme con afanes prohibitivos, sino el máximo garante de la esperanza. Aquí es donde alcanza su sentido la alegría de vivir, como ejercicio de las facultades naturales, desde los placeres corporales, pasando por el ejercicio de una vida en común en el marco político regido por la justicia, hasta la comunión con la misma vida divina, por la gracia del Espíritu, en la que se recogen en la eternidad todo afán noble de vivir.

¿Hemos de declarar entonces el temor de Dios, el miedo al pecado, como un tabú superado propio de épocas oscuras? Ciertamente no, y precisamente porque en esa apertura al infinito,

consciente de su vocación sobrenatural, el hombre adquiere conciencia de lo mucho que está en juego su propia existencia. Pero ese temor, que es ahora miedo a perder lo que se nos ha prometido, es por lo mismo miedo a nosotros mismos, al abismo de la nada, de la perdición, del vacío existencial, que igualmente se abre en ese horizonte de eternidad. El afán de eternidad —lo hemos visto repetidas veces en la cultura griega de la tragedia— abre un escenario en el que lo que engorda ya no es simple debilidad o defecto, sino efectivamente pecado y maldición. Eso es temor de Dios y a la vez pánico de nosotros mismos; de la incapacidad, una y otra vez puesta de manifiesto, de lograr la perfección a que aspiramos. Sólo el Dios *who cares,* que llama, que ayuda, y que también perdona cuando fallamos, restablece ahora el horizonte de la esperanza, en el que cada tropezón se hace escalón que nos lleva al triunfo final de la vida misma. O se vive vida sobrenatural, o, arrojados entonces en un mundo sin piedad, nos perdemos en el fracaso de la propia existencia.

7. El sentido cristiano del sufrimiento

Además de temor de Dios y horror al pecado, y del intento de convencernos de que hay una alegría «diferente», la literatura religiosa parece a veces una apología del sufrimiento. En este sentido tiende a interpretarse el sermón de la montaña como si las bienaventuranzas, que anuncian gracia y bendición (futuras) donde hay miseria y dolor (presentes), se quedaran en el primer término de la contraposición y fuesen una bendición el hambre, la injusticia, y en general todo tipo de desgracias que, eso sí, deben ser mansamente aceptadas. No creo que ése sea el sentido de la Buena Nueva: que los ciegos, los cojos, los leprosos, los muertos y los pobres, acepten como voluntad de Dios, como sanción definitiva (por supuesto en esta vida, a la que se contrapone la bienaventuranza eterna) de sus desgracias.

Más bien creo que lo que debe hacer un cristiano es imitar como discípulo a Jesucristo, que vino a sanar, a aliviar a los atribulados, y sobre todo a triunfar Él mismo sobre la injusticia y la muerte; no en ningún tipo de *otra* vida, sino en ésta donde nos dejó, no un cadáver que lamentar, sino un sepulcro vacío para esperar confiados. Ya lo hemos dicho repetidas veces: salvación es continuación hasta el infinito de la salud natural. Por eso el

sufrimiento y la miseria, en su brutal inmediatez, es lo que primariamente da colorido contrafáctico a la redención. Jesús nos dijo que él estaba presente en el pobre, no para que lo pusiésemos en una hornacina con dos velas a los lados para caer de hinojos ante él y darnos los golpes de pecho de un difuso arrepentimiento. Más bien para hacer eso tan inmediato como la negación que representa: darle de comer, de beber, vestirlo, visitarlo en la cárcel, enseñarle. La redención es por tanto en primer lugar misericordia operativa, transformadora, y si nos ponemos revolucionarios, *Éxodo:* acción emancipadora contra la opresión.

Por ello, decirle al padre de un hijo deficiente que eso es una caricia de Dios, merece como respuesta que para el siguiente, si es que le quedan ganas, se vaya Dios a acariciar a otro y a él le deje la naturaleza un rollizo y sano espécimen de nuestra vulgar especie. Pero es que esa desgracia no es una intención divina, ni siquiera un fallo negligente de su supuesta omnipotencia, sino, por ejemplo, la sencilla, inocente y en sus efectos terrible disfunción en la réplica de no se sabe qué cromosoma que nos deja ahora un estropicio de por vida. Y el cristiano no es un hombre del revés, ni está aquí obligado a sentir algo distinto a cualquiera de sus congéneres, añadiendo, si no lo logra, remordimiento a la desgracia. Y lo mismo con terremotos y naufragios, que a lo que nos obligan es a construir mejores edificios y barcos; o con las guerras, que hay que evitar con mansedumbre y ánimo negociador, pero que si no se puede, hay que intentar ganar, no sólo con oraciones —en los *Salmos* del rey David hay buenos ejemplos— sino —*trust in God and keep your powder dry,* decía Cromwell— con mejores armas y espíritu que los del enemigo.

Cuando decimos que el fin de la vida humana es la infinita transformación de su circunstancia natural hasta hacer de ella lo que toda buena voluntad puede afirmar y reconocer como propia, significa eso que estamos obligados a luchar por un mundo mejor, más justo y en el que el sufrimiento, natural e inocente, o culpablemente inducido, se vaya paulatinamente dejando atrás. Eso se llama progreso, y es obligación elemental, deber, de toda vida moral, sobrenatural, eterna, o propiamente dicha.

Pero la vida es mucho más rica que este simple esfuerzo de convertir la naturaleza en medio de nuestra reflexión. Y toda la literatura religiosa sobre el sufrimiento merece entonces una se-

gunda y más respetuosa lectura, matizada más allá de este elemental desprecio vitalista. Literatura que no sólo es religiosa; porque incorporar a nuestra humanidad el sentido del dolor resulta exigencia elemental de una sabiduría tan desconcertada como milenaria, muy consciente de que el acero que da nervio y estructura moral a la conciencia de nosotros mismos se templa en la fragua de la vida por el fuego y los golpes. ¿Mira que si tuvieran los santos más razón de la que parece?!

Empecemos por eso que se llama ascética. No la inventaron los padres de la iglesia. Es una virtud propia de la *paideia* griega, de la juventud que se prepara para la ciudadanía; pero a una tal que representa la justicia, en la que un mundo exterior y bárbaro, no pocas veces intenta irrumpir como amenaza frente a la que el ciudadano ha de estar dispuesto a luchar. De ahí que junto al ejercicio del *logos*, los aspirantes a esa libre ciudadanía tengan que ocupar su puesto en la falange, y en ella, en común con sus iguales, han de estar preparados para el cansancio, la escasez, el hambre, para el control del propio cuerpo en medio de la adversidad; y dispuestos en último término a sufrir el dolor, la herida y al final incluso la muerte, en defensa de ese ideal de humanidad que la *Polis* representa. Esta *askesis* helénica, y más aún romana, no es misantrópica o contraria a los más nobles impulsos vitales (aunque sí a los meramente instintivos de una absoluta autoconservación); su contrario no es la vida, sino la molicie que debilita y al final nos hace vulnerables a la enfermedad y a la dureza del hierro enemigo. *Askesis* es la disposición al sacrificio de lo bueno, en aras de lo mejor a lo que nos sentimos llamados. Y por eso se proyecta también en el ideal olímpico, buscando más allá de los límites físicos de la humanidad —*altius, citius, fortius*— el camino hacia la inmortalidad.

Es en este camino en el que el dolor adquiere más allá de la palestra también una nueva significación. El sufrimiento es lo que impide a la voluntad el acomodo en su circunstancia. Precisamente porque no lo podemos aceptar, se convierte en constante recuerdo de que somos más, de que tenemos derecho a algo mejor de lo que la vida aquí y ahora ofrece; de que no somos el mimético ajuste en un nicho natural al que estuviéramos llamados a adaptarnos; de que nuestro reino no es de este mundo. A veces ese sentimiento se hace operativo, esfuerzo por mejorar

nuestra situación, motor del progreso histórico. Pero no siempre: la mirada a un hijo deficiente, puede provocar la rabia ante lo irremisible. Pero también ese amor que se contrasta con la desgracia puede descubrir que todas las cosas «son más» y desvelan una perfección ausente. El mundo clásico ve esa perfección como algo perdido, como Olimpo del que los dioses constantemente nos expulsan. Y la voluntad se refugia entonces en el estoicismo, y en la melancolía. Pero es aquí donde el cristianismo triunfa y transforma la nostalgia del paraíso en esperanza de la Tierra Prometida. Y entonces la vida, en medio del valle de lágrimas, recibe, con el don de la reconciliación, el consuelo de saberse *in status viatoris,* en marcha hacia la vida perfecta. En la deficiencia descubrimos entonces, o bien doliente pecado por el que pedir perdón, o en cualquier caso aquello infinitamente valioso, que como promesa por venir, Dios, Señor de la vida, ya contempla como su voluntad cumplida en todas las cosas.

Y entonces ocurre el último milagro: en el paso de la melancolía a la esperanza, en que precisamente se muestra la vida como don infinito, la mirada se vuelve ahora sobre el mundo desde la gracia, y descubre lo perfecto en la miseria; y se le hace gozosa obligación lo que antes era imposible: la aceptación del dolor como algo santo, en lo que Jesucristo crucificado asume toda la insuficiencia, inocente o culpable, de la historia del mundo, para conducir toda la creación a la definitiva victoria de su resurrección. El sufrimiento se convierte así en cósmico dolor de parto de una creación gloriosa; sufrimiento en el que, como miembros del vulnerable cuerpo de Cristo, estamos llamados a participar, para cumplir en nuestra carne, dice San Pablo, lo que falta a la pasión de Cristo. Que no es nada, porque ya ha resucitado; es minucia y juego, no a ser feliz de país en país, sino a formar parte como héroes de la gloriosa historia del mundo.

A Ernst Bloch le he mostrado ya mi respeto. Él pretende hacer una lectura revolucionaria de esta epopeya redentora, poniendo al hombre como protagonista de una lucha infinita, para lo cual tiene que eliminar a Dios de ese horizonte temporal, relegándolo, como Omega, a producto final del esfuerzo histórico. El Principio Esperanza es así más impulso que consuelo, para una historia que indefectiblemente desde sus contradicciones (movida incluso dialécticamente por ellas, por la opresión y el sufrimiento que han de ser superados) avanza hacia su culminación.

Pero Bloch sabe que toda su teoría corre riesgo de desmoronarse ante ese límite de toda esperanza que supone desde el ateísmo lo ineluctable de la muerte. Y ahí empieza a hacer trampas, en concreto casi a la letra aquellas a las que Nietzsche se negaba con su teoría del eterno retorno. Primero intenta apuntarse a la desfachatez de Epicuro según la cual la vida es «exterritorial», dice, a la muerte, en el sentido de que es un mero acontecimiento biológico, irrelevante para la marcha triunfal de la humanidad. Pero hay un último escollo. Se trata, concede en un alarde de honestidad intelectual, de la muerte del «héroe rojo», de aquel que entrega su vida en una lucha final que va dejando caídos (y torturados) por detrás. Esta muerte y ese sufrimiento, ya no son meros sucesos naturales, sino que cobran un sentido absoluto reflexivamente asumido. ¿Pero dónde está ese sentido? En la respuesta la trampa se hace efectivamente gloriosa: el héroe rojo, además de reivindicado, queda redimido en la triunfo final de la clase trabajadora. Se trata de platonismo sin metafísica pero metafísicamente operativo: el género absorbe en sí y redime al individuo, y en él lo hace inmortal.

Los griegos, siempre al borde de la perplejidad escatológica, sin saber cómo puede ser la inmortalidad a la que tan dramáticamente aspiran, que queda al final desleída y pendiente de la memoria en un sombrío Hades, saben que no pueden dejar a sus héroes en la estacada. Sólo para ellos guardan un mito luminoso de ultratumba: los Campos Elíseos, como verdes prados en los que eternamente viven los que cayeron defendiendo la justicia, porque evidentemente merecen vida eterna aquellos que entregaron la suya por la salud de todos.

Igualmente ocurrió con los mártires en el primer cristianismo. Y sigue siendo así. La Iglesia, pronta a denunciar los pecados, siguiendo el consejo de Jesús se abstiene de condenar pecadores; y sobre nadie ha colgado el estigma de una segura perdición. Sí declara, como ejemplo para los fieles, la definitiva pertenencia a la Iglesia triunfante, a los elegidos, de determinados seres humanos de especial santidad de vida; y sólo tras un proceso cuasi judicial donde debe demostrarse la vivencia en grado heroico de las virtudes cristianas, y su asociación con el poder misericordioso de Dios como intercesores en algún hecho milagroso de carácter saludable (son médicos los llamados a testificar). Sin

embargo, en el caso de los mártires esa santidad queda demostrada por el simple hecho de hacer de su muerte testimonio de fe. Lo que héroes rojos, *milites* romanos y mártires cristianos tienen en común es haber convertido el sufrimiento hasta el extremo de la muerte en signo de esperanza. Pero sólo en este último caso dicha esperanza se funda en aquello que da sentido al sufrimiento: en la victoria definitiva de Jesucristo sobre esos límites de la existencia que el dolor y al final la muerte significan. En ese extremo de la última negación, transformado en afirmación gloriosa en la Cruz de nuestro Señor, es donde el sufrimiento se hace testimonio de una vida que ahora se convierte en acción de gracias.

8. La vida cristiana como «eukharistía»

Cuentan los liturgistas que en los tiempos heroicos de las primeras persecuciones las comunidades cristianas se reunían para visitar las tumbas de los mártires, para honrarlos y confortarse con su ejemplo; y que siguiendo viejas tradiciones mediterráneas compartían en torno a ellas un refrigerio o merendilla. Qué mejor modo de unir ambas intenciones que trasladar a esos lugares la celebración del recuerdo del Señor, en la consagración del cuerpo y la sangre de Cristo que debían servir como alimento y en la que igualmente se renovaba la fuente de la gracia que fue el primer martirio de la cruz. Cena y sacrificio quedaban así unidos en lo que hoy conocemos como Santa Misa, que entonces se llamaba sencillamente la Cena del Señor y también *eukharistía,* buena gracia, o acción de gracias. Desde entonces, en todos los altares se guarda alguna reliquia de los mártires, y bajo ellos está prohibido se entierre nadie que no lo haya sido.

La esencia de la eucaristía es entonces, si no dejo nada fuera, cuádruple. En primer lugar es recuerdo que por gracia del Espíritu revive en presencia real al Señor que esperamos de vuelta. Lo que quiere decir que no es un símbolo, ni una significación comunitariamente compartida. Sería entonces melancólica memoria de débiles corazones que no logran lo que pretenden y se quedan en anhelo del Ausente. De ahí la insistencia dogmática en la transubstanciación. El pan y el vino dejan de ser lo que eran y se convierten en, *son,* el cuerpo y la sangre del Señor, ya vere-

mos que muerto, pero sobre todo resucitado y entonces también vivo en la presencia. De otra forma sería todo ficción o teatro. En segundo lugar, separados cuerpo y sangre y consumidos al menos por el celebrante, en el altar *se repite* y *reproduce*, con la misma realidad de las substancias, el sacrificio de la cruz. De este modo el sacramento es fuente original del perdón y de la gracia; forma y eficacia de todos los sacramentos, que por la Santa Misa se mantienen vivos causando realmente la gracia que (no sólo) significan. En tercer lugar, las especies eucarísticas se ofrecen como alimento, y ahí es donde cumplen su misión sacramental de santificar y efectuar la gracia. Porque al ser consumidas, por su infinita virtualidad, no son transformadas por, sino que transforman a, aquel que como alimento las incorpora, de modo que más bien es él el incorporado en Cristo. Y en cuarto, y último, lugar, en torno a la memoria, el sacrificio y la mesa compartidos, se constituye, como comunidad en el amor sacramental del Señor, como el mismo cuerpo de Cristo, la fraternidad universal de la Iglesia.

Podemos pues resumir diciendo que la eucaristía recapitula con la misma realidad de la transubstanciación el hecho redentor en su totalidad. Ya no se trata sólo de algo que ocurrió una vez, de lo que los antiguos hermanos nos dieron testimonio. Eso es así y ese testimonio está forensemente dado en la Escritura. Pero no sólo: la redención es la constante, eterna, real y siempre disponible reproducción de ese misterio de fe, tal y como tiene lugar, aquí y ahora, cada vez que se celebra una eucaristía. Esta es, en efecto, la infinitud salvadora de Cristo hecha especie sensible, y accesible a nuestra finitud empírica y corporal.

Una y otra vez tenemos que insistir en el misterio de esta sacramentalidad de la gracia. No se trata de una necesidad interna del hecho redentor, cuya sacralidad no es de carácter mágico. La redención no es efectiva *porque* se *repite* el sacrificio de la cruz. No hay ninguna necesidad de ello: fue ya en Jerusalén hace dos mil años eficazmente reparador de una vez por todas. La necesidad es nuestra. Ya una vez encarnado, muerto, resucitado y ascendido al cielo, Jesús quiso hacerse para siempre disponible, de nuevo vulnerable, despreciable, profanable incluso, a la medida de nuestra naturaleza sensible. Y así la eucaristía es el continuo don del amor de Dios, que volviendo al Padre, al atardecer tam-

bién se quedó con nosotros, para que en la historia todos podamos ahora participar en aquellos, que son estos, misterios del amor y de la redención. El tiempo de la gracia, el día de la salvación, la irrupción de lo sagrado e infinito, no es algo que ocurrió en un pasado lejano, sino algo a lo que la Iglesia y nosotros con ella, asiste cada día. La eucaristía es el *Kairós* por excelencia, la gracia como acontecimiento y presencia.

Siendo presencia, sacrificio, alimento y fraternidad, la Santa Misa es el repetido y disponible signo del cierre reflexivo que representa la redención. Cada misa es el fin del mundo, como reconciliación sobrenatural de la creación con el Padre, su Creador, por el Hijo y el Espíritu Santo. Todos los afanes del mundo, los trabajos, los esfuerzos, sufrimientos y dolores, angustias y esperanzas, adquieren en la eucaristía su último sentido, participando en el triunfo final de lo que ahora es logrado esfuerzo sobrenatural: «por Cristo, con Él y en Él, a ti Dios Padre todopoderoso, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos. Amén». La misa es el centro y la raíz de la vida sobrenatural, porque en ella el sacrificio de la cruz alcanza su definitiva eficacia reparadora. No es la fe; lo que definitivamente justifica es el sacramento del altar, y los otros sacramentos que de él se derivan. Es el sacrificio en el que culmina todo esfuerzo; y es por tanto la ofrenda en la que acaban todos los sacrificios. La esencia sacrificial de la religión, anterior a la justificación, queda abrogada en ese altar, en el que se perdonan todos los pecados. Y con ella se inaugura la era de la gracia, que es por parte de Dios don, y por la nuestra aceptación y agradecimiento, también colaboración activa en la tarea redentora. Antes la religión era arrepentimiento y esfuerzo baldío, en la misa es perdón y reconciliación, después, la vida cristiana es toda ella, acción de gracias en la aceptación de un mundo glorioso y perfecto.

9. La messe sur le monde y la santificación del trabajo

Durante su estancia en China, en un viaje científico por uno de los desiertos del extremo oriente, por ahí donde en el borde de la Mongolia parece que se acaba el mundo, el P. Teilhard de Chardin, imposibilitado de decir misa por falta de pan y vino, cuenta que tuvo una muy fuerte vivencia interior, que plasmó en

forma de oración en un escrito que tituló así: *La messe sur le monde.* Es un texto de gran belleza, muy personal, inconvencional por tanto; y en mi opinión es un baldón que queda para la teología escolástica haberlo descalificado como panteísta y heterodoxo.

Es breve, riquísimo en matices e irrepetible; por lo que renuncio a resumirlo a la vez que invito a su lectura. La tesis central (porque, además de oración es un discurso racional y en absoluto una alharaca mística) de Teilhard es que en su esencia sacramental la Santa Misa, que se celebra por el sacerdote en el altar, se extiende como un acontecimiento cósmico en virtud del eterno sacerdocio del Verbo encarnado, de la persona, humana y divina a la vez, de Jesucristo. Por el pan y el vino está ahora la totalidad de la materia, que en el contexto vitalista de la filosofía teilhardiana hemos de entender como impulso, afán, esfuerzo, crecimiento. Eso es el pan que se hace Cuerpo. Pero también la materia es vida que arrolla, que cambia, que deja atrás, que fracasa, que atenta contra sí, que embriaga, que muere. Eso es vino, que se hace sangre derramada de Cristo. Vida y muerte a la vez, esfuerzo y fracaso, pecado y reconciliación; la materia, hecha cuerpo y sangre de Cristo, es a la vez sacrificio y regeneración; perdón y acción de gracias. «Repite sobre toda vida que va a germinar, a crecer, a florecer y a madurar en este día: "este es mi cuerpo". Y sobre toda muerte que se prepara a roer, a ajar, a cortar, ordena (¡Misterio de fe por excelencia!): "esta es mi sangre"». Y ahora, en el misterio de la ofrenda de sí que, así encarnado en las especies materiales, el Hijo hace al Padre, es donde en el mundo —esta vivencia ocurrió en la fiesta de la Transfiguración del Señor—, finito e infinito, sufrimiento y plenitud a la vez, transparece la esencia misma de Dios. Y entonces, de nuevo, sacrificio y perdón cumplidos, el mundo en su materialidad se ha hecho eucaristía: acción de gracias.

Teilhard de Chardin, injustamente a mi entender, se vio convertido en un icono de la *nouvelle theologie*, de la teología progresista. San Josemaría Escriva, ha sido visto, al contrario, como un baluarte conservador, cercano, por dentro de la línea, al integrismo de Lefevbre. No es momento para este debate. Pero lo falso del planteamiento, se ve en que partiendo de presupuestos biográficos y formativos muy diferentes —gran intelectual y poeta, aunque chapucero teólogo, uno; sobrio jurista, pastor de

almas y hombre de acción, el otro— los dos confluyen en cosas muy importantes. Por ejemplo en que también Escrivá fue sospechoso de heterodoxia allá por los mismos años cuarenta. Y modestamente, en que —más a San Josemaría— a los dos debo mucho de todo lo que he escrito aquí.

Para Teilhard, de formación científica y biológica, la naturaleza, más aún, la materia misma en su vitalidad, en su tendencia a la espiritualidad, es el medio de la redención y el lugar del encuentro con Dios, como hemos visto de forma muy ligada al misterio eucarístico. Escrivá se mueve más cómodo en ese entorno social en los que familia, trabajo y posición, son valores reconocibles. De un modo que a mi entender no se ha valorado suficiente, Escrivá es el apóstol de lo que podríamos denominar una modernidad burguesa. Y del mismo modo se declara «materialista», en el sentido de que también entiende que el lugar de encuentro con Dios no es para el cristiano, ni la sublimidad mística del espíritu, ni la media luz de capillas u oratorios, sino el bullir urbano en el que, en colaboración con sus congéneres, los hombres se esfuerzan por ganar el pan de sus hijos a la par que sirviendo a la sociedad trabajan en un horizonte secular por lograr un mundo mejor. Mejor, que significa: más justo, más ilustrado, más eficiente, más decente, pero a la postre más «como Dios manda». Y es aquí donde el trabajo adquiere una significación «trascendental», en todos los sentidos de este adjetivo.

Permítaseme aquí un apunte autobiográfico, que creo viene a cuento, y que con el paso del tiempo ha perdido para mí sus contornos dolorosos para adquirir la cordialidad de lo anecdótico. En 1989, fui invitado a dar la conferencia de clausura en las Jornadas Filosóficas de la Universidad de Navarra que aquel año se dedicaban, no exactamente a conmemorar, pero sí a reflexionar sobre, el bicentenario de la Revolución Francesa. El título era: «La revolución y la esencia dialéctica de la modernidad. Un manifiesto neo-modernista» —posteriormente se publicó, ni más ni menos que por Rialp, en un librito titulado *Modernidad y cristianismo*—. Aquello acabó, por razones que aun hoy me resultan difíciles de entender, en un escándalo, que al cabo de poco tiempo, unido a otras circunstancias personales, terminó con mis veinte años de permanencia en el Opus Dei (de la que por lo demás guardo un muy grato y agradecido recuerdo). Cosas de la vida, de las miserias humanas más propias que ajenas,

y de los recovecos en los caminos de Dios. El caso, para lo que aquí interesa, es que se me ocurrió, en buena o mala hora, que la teología y espiritualidad del trabajo del por entonces todavía Padre Escrivá, tenían desde el punto de vista filosófico todo que ver, con la reforma protestante primero, y luego con la interpretación que Hegel hace de ella. El filósofo suabo sitúa al cristianismo como pieza esencial en el desarrollo de la idea de libertad que caracteriza a la historia occidental, y hace del trabajo el medio reflexivo para la constitución de la autoconciencia en el ámbito materialmente mediado del espíritu objetivo. Unidas las dos cosas, el trabajo se convierte en ese gozne entre espíritu y materia en el que tiene lugar el encuentro del hombre consigo mismo, con sus semejantes, y la reconciliación de la historia con Dios. En esta comprensión del trabajo confluyen así, por un lado la idea moderna de progreso y articulación social, y por otro el misterio cristiano de la redención. Una espiritualidad del trabajo, teológicamente articulada como proyecto, a la vez de humanización y de santificación de la vida ordinaria, era pues una elemental demanda de los tiempos. Este era el camino para una interpretación del cristianismo cercana a los ideales de la modernidad (y al revés), necesaria si es que la fe pretende ser algo más que refugio de una antropología postmoderna con intenciones de alternativa antisistema. Y Escrivá —sus biógrafos y yo creemos que inspirado por Dios— fue el gran precursor de este planteamiento, que alcanzó luego toda su madurez en los textos del Concilio Vaticano II.

Pero yo no quería llegar a estas cuestiones que trataremos en otro capítulo con la atención que merecen. Me interesaba más bien el paralelismo entre los padres Teilhard y Escrivá, en un punto que me parece decisivo. La filosofía teilhardiana corre el riesgo de verse interpretada como un panteísmo emergentista en el que la naturaleza en su materialidad contuviese la virtualidad de generar evolutivamente las formas supremas del espíritu. Y es ahí donde el francés recurre a la eucaristía para convertir el sacramento, con toda su fuerza mistérica, en analogía, no meramente simbólica sino realmente operativa, de un encuentro de Dios con la vida material; encuentro que no es emergencia desde abajo sino asunción desde la misma infinitud, en la que todo el protagonismo lo tiene la gracia como don transformador de Dios. Pues bien, con el trabajo se hace aún más cercana la

tentación de interpretarlo como esfuerzo humano en una infinita tarea de autorredención histórica. Pelagio al cubo. El trabajo sería, a través de la red materializada en que se objetiva la autoconciencia, la emergencia misma del Espíritu en la comunidad de los hombres, en una Iglesia indiscernible del Estado como principio de autodeterminación, y que sustituye al final la santidad por la pura reflexión que comprende el proceso. Marx es poco más explícito: el trabajo es la autoproducción y reproducción del mismo género humano, emancipado por su esfuerzo de las condiciones alienantes y materiales de su existencia. Si algo santo aparece en ese horizonte es sólo como adormidera sobrenatural que consuela a los que sufren bajo esas condiciones alienantes y los engaña con la esperanza de una redención transhistórica y de naturaleza puramente espiritual. El ateísmo sería condición de posibilidad de que el esfuerzo trabajador tenga sentido, diría ahora Nietzsche, para abrir camino al Superhombre.

Plenamente consciente del problema, Escrivá, igual que Teilhard, recurre —¿y a que otra cosa podría recurrir un sacerdote cristiano?— a la solución sacramental del problema, en la Santa Misa. Igual que la vitalidad natural (al fin y al cabo es su continuación reflexiva, que transforma la evolución en progreso), el trabajo es impulso, logro, empresa, alimento logrado, reconocimiento social; se define pues desde aquello infinito hacia lo que avanza. Pero el trabajo no se puede desligar del límite material del que parte, y está sujeto a la ley de Murphy (todo lo que puede salir mal, saldrá mal); y entonces es sudor, desgaste, esfuerzo baldío, fracaso, lesión laboral, alienación cosificadora. Es pues a la vez fruto y sacrificio, y por tanto igualmente ámbito de aplicación de la analogía eucarística. Pero ello de tal modo que el esfuerzo ofrecido en la patena deja de ser abnegación y se convierte —la expresión procede del cardenal Eijo y Garay, que al principio apadrinó la Obra de Escrivá— en trabajo de Dios, *Opus Dei.* Entonces, y sólo entonces, su resultado es el fruto infinito de la gracia. De este modo la eucaristía redime al trabajo de su natural infecundidad respecto de aquello infinito que pretende, y sólo así es, no como para Marx autoproducción genérica de carácter emancipatorio, sino verdadera regeneración sobrenatural: santidad.

Una vez más vemos cómo en la Santa Misa se convierten los esfuerzos —de los que ella es el logro que todos sin saberlo buscan— en acción de gracias, en eso infinito que (por Cristo, con Él y en Él) es a la vez progreso histórico y redención sobrenatural.

10. Mis problemas con la mística

Reconozco que efectivamente tengo un problema: ni la entiendo ni simpatizo con ella. No la quiero para mí, y confieso que, sin llegar al total descreimiento, me resultan sospechosos casi todo tipo de fenómenos de esa índole. A mi favor tengo que las Escrituras son parcas con estas alegrías trans-sensoriales, que en el evangelio creo se reducen a la Transfiguración, la cual tiene un sentido teofántico muy oportuno para confirmar la fe de los tres principales apóstoles antes de que Jesucristo iniciase el camino de sus padecimientos. Los milagros no tienen nada que ver con la mística: suceden en contra de la legalidad natural, pero dentro de la naturaleza y de modo accesible a los sentidos, precisamente para que puedan ser testificados por los más vulgares personajes. Especialmente no tiene nada que ver con la mística la manifestación de Jesucristo a los discípulos después de la resurrección, como en efecto testifica el apóstol Tomás, el incrédulo. A mi favor tengo también que es sólida doctrina magisterial que estas comunicaciones no añaden nada esencial a la revelación de Dios, ya completa en Jesucristo y fijada en la Escritura.

Yo no he estado en Atenas, pero me contó mi amigo José Luis Murga, que en gloria esté, que es una experiencia muy desmitificadora, porque uno va al metro y se encuentra con un cartel con una flecha que pone «éxtasis», y no se repone de la emoción hasta que se da cuenta de lo que significa: simplemente «salida». Pues bien, la mística es eso: «escape»; o si consideramos que el protagonismo está en otro y que el trance es algo padecido, entonces: «rapto». No es un fenómeno específico del cristianismo. Más o menos ayudadas por técnicas de meditación, ritmos musicales, ayunos, etc., experiencias místicas las encontramos en las tres grandes religiones, en las sabidurías orientales; pero también antiguamente en las sectas mistéricas helenísticas, cercanas al cristianismo en la gnosis, o incluso en medios animistas, con abundante recurso a substancias estimulantes. No son especial signo de santidad de vida. Sin embargo, es cierto que este

tipo de experiencias han tenido siempre cierta relación con el fenómeno de la vida monástica, de modo que el éxtasis místico tiene como condición de posibilidad una previa salida de la existencia a un más allá de la vida normal, de la «propiamente dicha»; ocurre *extra muros*, en el desierto, fuera del orden civil. La mística presupone por tanto que previamente se haya dado esa inversión de los valores que ya hemos visto criticada por Nietzsche y que básicamente consiste en la exaltación de una contravitalidad.

No vamos a insistir en lo que ya hemos dicho anteriormente. Y en su extraterritorialidad no pasaría nada: se trataría de un modelo de vida alternativo. Y como decía el torero: hay gente para todo. Si traigo ahora a colación esta cuestión es en la medida en que desde aquí alguien puede reconstruir un paradigma de vida cristiana y proponerlo después como ejemplo para todos como ideal de santidad. Algo de esto se apunta ya, como hemos visto, en la idea de «estado de perfección» que se desarrolla a partir de la sobrenaturalidad delineada por san Agustín en *La ciudad de Dios.* Pero me interesa más la influencia que tuvo en la espiritualidad a partir del siglo XV la obra de Tomás de Kempis *Imitatio Christi*. Y lo que me interesa no es una cuestión devocional sino propiamente filosófica. A saber: la idea de subjetividad que podemos desarrollar en ese marco de la vida cristiana.

La *Imitación de Cristo,* vulgo el *Kempis,* es la obra fundamental de lo que vino a conocerse como *devotio moderna.* Moderna fue porque en el tiempo se sitúa al final de la Baja Edad Media, en los albores del Renacimiento, y en el espacio en los Países Bajos. En muchos sentidos tiene que ver con los impulsos reformadores de la vida cristiana que luego, en mi opinión, se malograron en la reforma protestante. Era también moderna por el modo de su difusión, que con la imprenta dejó de ser el púlpito y pasó a ser la lectura espiritual, como medio de meditación; de modo que el encuentro con Dios, sin despreciarlo, ya no se reducía al ámbito litúrgico o al canto del oficio divino por el clero regular. De este modo, la piedad se interiorizó; apareció en efecto la idea de «vida interior» y la devoción se convirtió en oración mental, contemplativa más que recitativa. La idea no podía ser más agustiniana, en el sentido del *«noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas»* (no quieras ir fuera, vuelve sobre ti, en el hombre interior habita la verdad). Y

el *Kempis* fue, en efecto, la más difundida guía hacia ese nuevo mundo de la interioridad.

También agustiniano era Descartes. De la crisis del siglo XIV emerge un mundo proceloso al que el nominalismo de Ockham ha despojado de toda significatividad racional. Queda, en su brutal facticidad sin sentido, el imperio del más fuerte, que se expande sin razón guiado por la arbitrariedad. El mismo Dios es ininteligible; es sólo, eso sí, la voluntad más poderosa en la pelea, que dicta, bajo pena de castigo eterno, una ley que sólo cabe obedecer, por la cuenta que nos tiene. De ese mundo, de guardia una noche de invierno en el frente sin sentido de una guerra de cañones y dogmas en conflicto (la de los treinta años), es del que quiere escapar el joven oficial, buen matemático, que era Descartes. Y descubre como anclaje firme, como *fundamentum inconcussum veritatis,* el pensamiento de sí mismo, la reflexión pura; como territorio de ideas claras y distintas que se basta por sí para dar cuenta, por ejemplo, de esas ideas matemáticas que nadie puede discutir. Saludamos a Descartes como padre del subjetivismo filosófico; porque entiende esa subjetividad como capsula autosuficiente, absoluta (que quiere decir separable), que se sustenta a sí misma como fundamento de toda verdadera teoría. A partir de ahí, extendiendo no sólo a la ciencia sino también a la moral ese ámbito autónomo del sujeto pensante, la modernidad se va a entender como exaltación del Yo. Dejémoslo aquí, porque esto es muy complejo y no nos interesa ahora.

La pregunta es: cuándo hablamos de *devotio moderna* para referirnos al *Kempis* y a la idea de vida interior que difunde, ¿nos referimos al subjetivismo en ese mismo sentido «moderno» de Descartes, Leibniz, Kant o Fichte? Pues no, justo al contrario. Alcanzando, tras dudar de todo, ese ámbito del hombre interior, de la conciencia, Descartes encuentra suelo firme. No así san Agustín, que de algún modo le precede y que es también el punto de referencia para los devotos modernos. Por eso, el texto en el que nos invitaba a volvernos hacia dentro, hacia el hombre interior, continúa: «mas si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo; pero recuerda que al trascenderte el alma te deja atrás (*rationtinantem animam te transcendere*); busca pues aquello de donde surge la luz de la razón» (*De ver. relig.* 39, 72).

(Visto así, cabe ahora entender la propia subjetividad de dos formas bien distintas. O bien en este sentido agustiniano como camino hacia un más allá trans-subjetivo que es fundamento divino del alma; o bien en el sentido opuesto de la modernidad inaugurada por Descartes como sujeto absoluto que es fin del trayecto reflexivo. De esta forma, absolutizada en su finitud, la subjetividad se interpone en esa marcha hacia la luz infinita que ilumina todas las cosas; y su afirmación como amor propio se hace pecaminosa. Y ahora, al interpretar lo que el de Hipona llamaba *memoria sui* como vía divergente de la *Memoria Dei* (para Agustín todavía eran continuación una de la otra) la *devotio moderna,* y tras ella toda la literatura mística, se hace antimodernista y declara todo subjetivismo como el enemigo a batir en la conquista del último peldaño para el encuentro con Dios).

La tarea del alma consiste en abrirse camino hacia la trascendencia apartando obstáculos en su camino hacia el interior de sí misma. La primera barrera es el afecto que le lleva a fijarse en las criaturas y en consecuencia a «dispersarse fuera». La dis-tracción es el primer impulso que lleva a la superficialidad, después a la *conversio ad creaturas,* que, ya sabemos, termina en la *aversio a Deo*, que es el pecado. Y aquí es donde esa *devotio moderna*, siguiendo planteamientos ya presentes en la patrística, invierte el sentido griego de las *askesis*, que deja de ser el esfuerzo de necesario autocontrol que el hombre precisa para lanzar al máximo su actividad y su *virtus* o *enérgeia.* Ahora ascética es represión, no ya de la instintividad (represión necesaria en todo caso allí donde esos impulsos tienen que ser integrados en un proyecto reflexivamente asumible), sino negación de todo lo que liga el alma al mundo: sensibilidad (descalificada moralmente como «sensualidad»), imaginación (la loca de la casa, la llama santa Teresa), el más elemental afán de manutención (ayuno) y la natural tendencia a comunicarse sensiblemente con otros sujetos (silencio).

Todo esto no sería malo. Puede incluso ser conveniente o necesario para todos, e incluso podemos definir desde aquí un paradigma alternativo de vida cristiana *no universalizable.* Es más, desde un punto de vista no religioso, yo me podría imaginar que una macro-corporación impusiese a sus altos ejecutivos cinco días anuales de retiro, sin internet, alcohol o sexo, para redescubrirse a sí mismos y pensar que la vida es bella, que no todo en

ella se reduce al bonus salarial, ni a triunfar sobre los vecinos de despacho; que la empresa debe ser un espacio armonioso y los compañeros colaboradores de un proyecto común de servicio a la sociedad, etc. Este «retiro» para buscar la armonía consigo mismo y la paz corporativa, redundaría en mejora de la productividad y en último término de la competitividad empresarial. En suma, un fraile trapense, por mencionar lo cercano en nuestra tradición, tendría mucha sabiduría que transmitir a los jóvenes y agresivos ejecutivos, en el fomento de virtudes como el desprendimiento, la generosidad, la ayuda mutua, el amor al esfuerzo y el trabajo, la reflexividad y la vida interior.

Pero el problema no son ascesis y vida interior, sino lo que en la *devotio moderna* y en la mística resulta ser la intención última de este esfuerzo ascético; porque se trata, no de superar defectos y reforzar virtudes, sino de aniquilar el último obstáculo que separa al alma de la trascendencia, a saber, la propia subjetividad. La ascesis muestra ahora lo que verdaderamente quiere ser: mortificación, que quiere decir, aniquilación del propio yo; además de *aversio a creaturis, horror seipsius.* Se instaura así una interioridad sin sujeto. De ahí la conclusión del divino oráculo: «Hijo, déjate a ti, y hallarme has a mí. No quieras escoger, ni tener propia cosa alguna, y siempre ganarás, porque negándote de verdad, sin tornarte a ti, te será acrecentada mayor gracia. Señor, ¿cuántas veces me negaré?, ¿y en qué cosas me dejaré? (…). De todo te quiero hallar desnudo: porque de otra manera ¿cómo podrás ser mío y yo tuyo, si no te despojas de toda voluntad de dentro y de fuera?» (*Kempis,* cap. 42). En este entorno de la *devotio moderna,* que emerge como cofradía flagelante de la peste negra y de la crisis histórica del siglo XIV, ya había llegado Jorge Manrique a la conclusión: «que querer hombre vivir, cuando Dios quiere que muera: es locura». Por tanto —dice ahora san Juan de la Cruz— «entienda el buen espiritual el misterio de la puerta (…): que cuanto más se anihilase por Dios según estas dos partes, sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace» (*Subida al Monte Carmelo,* 7, 11). Casi podemos oír a Hegel en su exaltación *der ungeheuren Macht des Negativen* (del inmenso y monstruoso poder de lo negativo). Definitivamente, no la naturaleza, ni el trabajo, ni la historia, ni el amor, ni la vida: la nada se hace lugar de encuentro

con Dios. Ya el Meister Eckhart anunciaba el triunfo del nihilismo: «Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues Dios tiene en sí a todos los seres… La nada era Dios» (*El fruto de la nada,* Siruela, p. 91).

Siento la brutalidad de la glosa, pero que alguien me explique cómo se sale de esta espiral de desafectos en la que al final resulta la absoluta inversión de todo ser en su contrario. Yo os doy un mandamiento nuevo, que en el *contemptus,* no ya *mundi* sino *omnium* (en el desprecio de todas las cosas) —porque eso es la desnudez de la voluntad— esperéis la llegada del Amor. El trágico y tristísimo mito de Eros y Psyche, que sólo se amaban a oscuras en la noche, resuena aquí desde lo profundo de irredentos anhelos.

Definitivamente, yo no entiendo esta mística.

Antes bien considero que el fruto de la redención es la licitud del amor, que descubre lo absoluto en todas las cosas. No solamente es lícito; no solamente está «justificado»: se ha convertido en mandamiento universal; porque Dios no gana su gloria en el menoscabo de su obra. Y mucho menos de borrar en nosotros la imagen de sí en la que nos reconocemos diciendo: Yo soy, y quiero ser. Dios quiere dioses, no guiñapos santurrones sin orgullo ni amor propio.

Perder la vida por el amor, morir al hombre viejo, como lo expresa san Pablo, es otra cosa: es morir a lo que nos separa de Dios, que no son las perfecciones creadas, sino los defectos en los que éstas están disminuidas de sí mismas; es morir al pecado aceptando como gracia la mismidad y la libertad a la que Dios nos llama, no en la noche oscura, sino en el ilustrado y luminoso campo de los esfuerzos humanos por hacer un mundo mejor.

Yo no me rindo, la acción de Dios en mí no lo permite. Ni lo permite cualquiera que, siguiendo esa orden de Dios, declara su amor por mí diciendo: tú vales mucho, tú eres distinto, tú eres diferente, tú eres absoluto, tú eres otro Yo. Es elemental: el mandamiento de Dios ordena el amor al prójimo *como a sí mismo;* de forma que sin amor propio, sin la reflexiva afirmación de sí, se pierde la medida de la infinita afirmación que todo amor requiere; porque sólo en esa reafirmación podemos reconocer lo divino y absoluto, no como la nada, sino como fuego que no se consume: como un «Yo soy, que es». Tú y Yo, los polos de cualquier diálogo interesante, no terminan en la abulia de mirarse a

los ojos en la mutua aniquilación, en no se sabe qué apoteosis orgiástica disolvente. Nada de «quedeme y olvideme», ni de dejar mi cuidado entre las azucenas olvidado. Que no: eso procede de un sentido machista del erotismo, que agotado el afán de dominio y posesión, tiene que buscarse luego una amante que lo saque del tedio. Porque, citando a sabios de mi tierra, el amor tiene que ver con eso de «dale a tu cuerpo alegría, Macarena». Ahora lo vemos.

Capítulo VIII

AMOR, SEXUALIDAD Y PUREZA

DE LO NATURAL A LO SUBLIME Y VUELTA

1. El origen (un poco guarro) de las especies, ideales

Ahora les ha dado a los curas por no hablar de la pureza, dicen que no deben estar siempre con lo mismo. Lo que es curioso, porque yo llevo cuarenta años sin escuchar en las iglesias nada de eso «mismo»; y nada les han contado a mis hijos en un colegio religioso. Eso sí, los pocos que se confiesan, ¿de qué se van a confesar sino de «eso»? Con cierto enfado por parte de algunos pastores de almas, que insisten en que el sexto mandamiento no es el único, y les gustaría que los penitentes se acusaran, no sé, ¿de gasear judíos, causar la guerra mundial, defraudar las ayudas a los parados, o de llevar Lehman Brothers a la quiebra? A escala más doméstica quizás valga causar la explotación de los mineros de Sudáfrica por comprarle a la novia un brillantito; o de contribuir al calentamiento global poniendo el aire acondicionado del coche; o de, ya que estamos en ese vehículo de perdición, haber cometido imprudencias con el acelerador, ¡como si ese fuese un lujo que un pecador se pudiera permitir hoy en día!

Eso sí, mientras confesores y moralistas se empeñan imaginativamente en buscarnos «otras» posibilidades de pecar, uno se asoma un rato a la serie de moda que están viendo en televisión los chavales de casa, y eso «mismo» estalla, explota, se difunde; es el monotema de chistes, basura mediática, sin que —deportes excluidos— haya otra cuestión que despierte el interés aparte algún descanso para ampliar el horizonte temático a un programa de sucesos, en los que un drogadicto mata a su novia (mejor compañera *sentimental*) o dos clanes gitanos se navajean en un barrio marginal. Las cadenas de televisión, los productores de películas, los escritores, y sobre todo la gente de los 12 a los 60 años lo saben: «eso» es importante, muy importante. Es elemental, no es el fin, pero sí el origen de la vida, el medio de su mantenimiento y el motor de su evolución. Y como es natural, con todo sentido común, se trata de algo que de antiguo ha ocupado, y mucho, a la teología moral; junto al vino y el juego

(los curas vascos antiguos, de cuando creían en pecados y esas cosas, decían que en el infierno estaban seguro sólo el Demonio y D. Heraclio Fournier). Hasta que llegó el progresismo teológico, que encima acusa de angelismo a la tradición. Estamos locos.

Además de Freud, del que ya hablaremos, el que sí sabe que el sexo es importante es Ch. Darwin. Y en general los biólogos. De hecho, eso tan noble y platónico que es una «especie», esto es, un grupo de individuos del ámbito biológico que participan de un paradigma inteligible y constituyen una «forma de ser», se define por algo bastante «guarro», a saber, porque los machos y hembras de la citada población al aparearse producen descendencia fértil, esto es, capaz de volverse a aparear y seguir teniendo descendencia. He aquí el sublime mundo ideal de las significaciones lógicas reducido al «acto» por antonomasia, que no es precisamente el aristotélico.

La evolución no la inventó Darwin. Su aportación consiste más bien en una teoría que aparentemente la explica sin recurrir a un diseño inteligente o de algún modo metafísico, sino que se apoya en el «mecanismo» de la selección natural. Las microvariaciones genéticas que se producen aleatoriamente en el conjunto de la población se seleccionan por un ambiente hostil de modo que en todo momento favorezcan *the survival of the fittest.* De este modo, esas variaciones se redistribuyen mediante el intercambio sexual por todo el conjunto demográfico de la especie a través de los individuos mejor adaptados y más capaces de reproducirse, y así se acumula en forma de herencia la evolución del grupo hacia formas específicas novedosas que reflejan esa mejor adaptación.

Es importante aquí el carácter sexual de dicha reproducción. No es el único. La vida conoce también los procesos de mera réplica, a nivel celular, o incluso, en organismos algo más complejos, por fisión, autotomía y partenogénesis. Pero esta reproducción asexual da lugar a linajes idénticos que no difunden sus, por así decir, hallazgos genéticos. Por el contrario, la reproducción sexual, recompone en cada generación el material hereditario a partir de dos padres, cuatro abuelos, ochos bisabuelos, etc. De tal forma que las ventajas adaptativas se distribuyen a la población a lo largo del tiempo, por medio de los individuos en los que esas variantes genéticas redundan en una mayor capacidad de

sobrevivir y sobre todo de reproducirse. Todo se pega menos la hermosura, que se hereda.

Hasta aquí todo muy naturalista, mecanicista, materialista. Algunos pensaron que de este modo Darwin echaba fuera de la naturaleza a toda posible providencia o voluntad creadora. Sin embargo, remitiendo esa mecánica evolutiva a las microvariaciones genéticas y a la selección natural de los caracteres hereditarios, Darwin hace trampa. Porque el citado «mecanismo» tiene como condición de posibilidad de su eficiencia algo que absolutamente trasciende el carácter fáctico de la materia.

De hecho, la dinámica material está regida por los principios termodinámicos en virtud de los cuales la energía tiende a difundirse hacia formas indiferentes y desorganizadas, hacia lo que técnicamente se denomina un estado de entropía máxima o de indiferencia térmica en el que todo se hace al final indistinto de todo. Este estado de indiferencia final es reflejo de una comprensión de la naturaleza en que la realidad se entiende como «cosa», en la medida en que está determinada por la acción de todo lo demás, tiene por tanto fuera de sí el principio de esa determinación y está al final destinada al decaimiento, la descomposición y la muerte. Polvo somos, y al polvo parece hemos de volver, según esa intrínseca legalidad de la materia.

Pues bien, en el reino biológico sucede justo lo contrario: la vida tiende hacia formas cada vez más diferenciadas y autónomas, más organizadas, en las que la materia se integra reflexivamente en focos subjetivos emergentes, que, lejos de adaptarse al medio, lo que en último término pretenden es emanciparse de él. Cadenas proteínicas cada vez más complejas, capaces de auto-replicación, de definir un medio interno osmóticamente separado del externo, de convertir la materialidad exterior en medio alimenticio del propio mantenimiento, de desarrollar un sistema térmicamente autónomo, y al final otro sistema de integración reflexiva de la información y de auto-gestión motriz: esas son las características de una bio-emergencia en la que los seres vivos son cada vez menos «cosa» y más «animados», o sea, capaces de una actividad que tiende a hacerse «propia», a desarrollarse a partir de sí como de su propio principio, es decir, a ser cada vez más libres. Darwin y los evolucionistas materialistas se niegan a reconocer lo que es evidente: la vida evoluciona hacia

formas cada vez más desmaterializadas. O lo que es lo mismo responde a un gradiente de emergencia del espíritu.

Sólo que ese espíritu no es resultado final sino algo que ya hemos de suponer en el origen de la naturaleza; allí donde la esencia misma de dicha naturaleza está en una actividad que básicamente pretende, no la réplica de formas extrañas, ni el reflejo adaptativo a un medio ajeno, sino básicamente el refuerzo y potenciación reflexiva de sí misma. Naturaleza es, dice Nietzsche, voluntad de poder: el esfuerzo por ser más, por mantenerse en la diferencia, por ser libre. Y eso es lo que da lugar a formas cada vez más evolucionadas en las que la vida incrementa su potencial organizador; y no su mera adaptación al medio, siempre más ajustada en bacterias, ratas y cucarachas.

Decía que Darwin hace trampa. Y se la hace a sí mismo. Entiende la selección natural como un mecanismo de criba, en el que un cedazo ambiental permite pasar sólo a las más favorables variaciones genéticas. Pero favorables, ¿para qué? En el proceso de criba, cedazo y variedad de granos son insuficientes. Hace falta lo decisivo: la fuerza que introduce el movimiento y la presión necesaria para que pasen unos granos sí y otros no. Y lo mismo ocurre en la evolución, incluso vista desde la más estricta ortodoxia darwiniana. Todo el mecanismo funciona solo si añadimos algo que nada tiene que ver con él; una instancia sumamente metafísica, trans-material, que Darwin citando a Spencer menciona casi de pasada sin insistir sobre ella allí donde es lo fundamental. Se llama *struggle for life*. Y no se trata de la mera competencia con los restantes miembros de la especie: es la lucha de la vida contra sus límites, contra la materia que la empuja hacia la polvorienta indiferencia; es una lucha contra la entropía; *for life and against death.*

Es una anécdota que me gusta citar. Cuentan de Federico II de Prusia que en no sé qué batalla los granaderos de uno de los regimientos de su guardia, en un momento muy comprometido, simplemente empezaron a huir en desbandada. *To fight another day*, dicen los británicos. El rey, muy enfadado, salió a galope tras ellos mientras les gritaba: «volved, canallas, sinvergüenzas, ¿es que queréis vivir siempre?» Sin responder, la respuesta evidente de los pobres granaderos era que sí, porque seguían corriendo. Pues lo mismo le ocurre a las especies darwinianas. Eso de los nichos no les gusta, ni siquiera los nichos ecológicos: lo

que quiere todo ser vivo es vivir más, y cuando menos seguir viviendo. Y el resultado de esa tensión hacia el más y el siempre, por medio de los mecanismos que los biólogos quieran, es precisamente la evolución natural.

Las especies, decía Platón, son eternas formas de vida; los modos seminales según los cuales Dios piensa eternamente esos seres vivos, dice san Agustín. Pues Darwin no está tan lejos: son, dice, *forms of preservation.* Porque, en efecto, la vida quiere la afirmación eterna de sí misma, más allá del tiempo, de la decadencia y de la muerte. De ahí, dice Aristóteles, que, cuando no puede sobrevivir, se reproduce:

Y es que para todos los vivientes (…) la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos (…) con el fin de participar de lo eterno y divino en la medida en que les es posible (…). Ahora bien, puesto que les resulta imposible participar de lo eterno y divino a través de una existencia ininterrumpida, ya que ningún ser sometido a corrupción puede permanecer siendo el mismo en su individualidad, cada uno participa en la medida en que le es posible, unos más y otros menos; y lo que pervive no es él mismo, sino otro individuo semejante a él, uno no en número, sino en especie» (*De anima,* II, 4; 415 a 27-415 b 12).

Si ahora juntamos a Aristóteles y a Darwin, vemos que la vida, en su lucha contra la muerte (*struggle for life*), no sólo se reproduce, sino que genera una tensión hacia lo infinito, hacia la perfección del Primer Motor, en la que no sólo se perpetúa, sino que supera constantemente su propio límite, generando formas cada vez más desarrolladas, más independientes de las condiciones materiales de su entorno, más autónomas, más capaces de integrar en sí reflexivamente lo diferente y de apropiarse así de su medio ambiente; más evolucionadas, más perfectas y libres, más parecidas a Dios. Las especies en su tendencia evolutiva son entonces, no sólo *forms of preservation,* sino —tiene razón Platón— algo divino y absoluto, en cierta forma eternas. Con lo que tienen también razón, precisamente en contra del materialismo evolucionista, los conservacionistas: la extinción de una especie en lo más profundo de las selvas amazónicas es, según se mire, una catástrofe cósmica o un deterioro irreparable de la obra creadora de Dios, que es la forma que el mismo Dios tiene de reproducirse en lo finito.

2. Del amor propio a la sublime entrega: desmitificando el amor

«Más fuerte que la muerte es el amor… de fuego sus flechas, sus llamas, fuego del Señor» (Cant, 8, 6). Y luego viene, bastante golfo él, aquello del polvo enamorado de Quevedo. La retórica poética está aquí a la que salta. Pero seguimos sin estar lejos de la «guarrería», y así, siempre al borde de la perversión, los franceses llaman *«petit mort»* al orgasmo. Es algo así como el «el rey ha muerto, viva el rey», que refleja, ahora en las instituciones, el gozo de la vida en su perpetuación. Pero toda sublimidad se deshace en morbo biogénico cuando vemos cómo, de verdad, la mantis devora mientras copula —¿será por eso «religiosa»?— al galán que, ahora sí, busca en el mismo acto el amor y la muerte. La «viuda negra» es una especie de araña; pero la «mujer fatal», de las sirenas a la *Loreley —das hat mit ihrem Singen, die Loreley getan* (Heine)— es también un mito tan viejo como el amor. Como, no lejos de la más vulgar violencia de género, lo es Barbarroja y Sherezade. El amor es peligroso, por lo mismo que es la forma de escapar hacia la eternidad de los peligros de la vida misma.

Y es por eso que cualquier baldragas, sin especiales cualificaciones morales, está dispuesto, quizás no a trabajar, pero sí a entregar su vida en un momento dado por su progenie en peligro. Es ley de vida. Una ley además en la que la necesidad natural, transformada en moralidad, se hace a la vez acto libre. Porque en último término, en ese sublime sacrificio lo que está en juego es el amor propio, *the struggle for life,* el afán de la vida por ponerse a sí misma a salvo de la muerte; no en la forma caduca de la particularidad material, sino en esa progenie que abre nuestra existencia a un futuro eterno y a la perennidad de la especie. Por eso, voluntad de ser es afán de engendrar. Y no otra cosa es eso que llamamos amor.

Porque resulta ahora, y es un signo de su finitud, que la vida, y precisamente en sus formas más desarrolladas y de mayor potencial evolutivo, es incapaz de engendrar por sí sola. Lo cuenta Platón en el *Banquete,* en el mito del Andrógino que pone en boca de Aristófanes: que los dioses hicieron a los hombres casi perfectos, capaces de engendrar por sí mismos, porque eran a la vez macho y hembra; ¡y vuelta a la obsesión griega!: que siendo

así autosuficientes quisieron asaltar el Olimpo, por lo que Zeus tuvo, una vez más, que defenderse; para lo cual los partió por la mitad y los hizo hombre y mujer. Y desde entonces todos andamos buscando en el otro sexo la mitad de nosotros que nos falta, de modo que en el anhelado abrazo volvamos a ser nosotros mismos y capaces de reproducirnos, de nuevo imitando a los dioses en una eterna fecundidad. El anhelo de la media naranja es la expresión vulgarizada de este mito.

Sin embargo, Platón corre demasiado, y el amor es, de momento a este nivel biológico, algo menos sublime. Hemos dicho que su paradigma primero es el del amor propio, en que la vida trata de preservarse más allá de la muerte. De ahí que ese amor propio se transfiera entonces a la progenie. Los hijos deben honrar a los padres, mostrando así el reconocimiento de sus raíces eternas. En parte muy importante la religiosidad es respeto patriarcal, culto a los antepasados. Pero el amor es proyección hacia el futuro; y los padres están destinados, de forma más o menos honorable, al abandono; a volver al polvo del que surgimos. Lo dice el *Génesis:* «dejará el hombre a su padre y a su madre…». Es a los hijos a los que más propiamente amamos, sólo que para llegar a ellos el paradigma amoroso aún tiene que recorrer el camino de la mediación sexual. De forma harto problemática; porque amor es el recreo que como voluntad tiene la vida en sí misma; es afirmación absoluta de lo amado como lo propio. También dice Platón, ahora en el *Fedro,* que es una locura, porque consiste en la pretensión de encontrar la propia mismidad en ese otro al que ahora llamamos «mi bien», «tesoro», y sobre todo «vida mía»; mientras pensamos encontrar en él la redención de la propia finitud. En fin, cosas muy raras. Y mentirosas. Porque ahora resulta que lo que buscamos en el otro, no es eso absoluto, individual e insustituible, el otro Yo, que el amor pretende afirmar.

Dice Platón que amor es el deseo de engendrar en la belleza; y que esa belleza es la presencia corporal de la idea. ¿De qué idea estamos hablando? Porque ahora resulta que si atendemos a lo que en realidad primariamente define esa belleza y moviliza la pasión erótica, nos encontramos con cosas muy vulgares: un rostro equilibrado y expresivo que muestre inteligencia, pechos generosos que anuncien potencial alimenticio, caderas suficientemente anchas para garantizar un eficiente canal obstétrico,

pero con la cintura estrecha y largas piernas que denotan la agilidad necesaria para seguir a la horda con una cría de la mano y otra al cuadril; y sobre todo, la juventud necesaria para ofrecer amplio futuro procreador. Porque la vida no busca esposa sino madres, o padres, capaces de llevar a término el proceso de la vida hacia su madurez en la siguiente generación. Y así anhelando lo absoluto nos enamoramos de lo genérico; de aquello que muestra en su cuerpo la perfección de la especie, en la que más propiamente buscamos redención. Eso es el príncipe azul —Policleto define en el *Doríforo* el canon o medida de la virilidad ideal— o la mujer ideal. Sublimes «cualquieras» de los que podemos decir: madre no hay más que una; hijos, que sobrevivan, dos o tres; y a ti te encontré en la sabana. En ésa en la que a duras penas sobrevive la sublime especie, la humanidad; o sea, los hombres del Cro-magnon que genéticamente seguimos siendo. Y así se consuela uno del amor despechado con el grito de guerra. *It's raining men,* o «¡hay más mujeres que botellines!». *Sic transit gloria Amoris!*

3. La cultura y la institucionalización del erotismo

Antes de seguir adelante, conviene asumir los límites del erotismo a partir de éste su elemental sentido biológico. De él se deducen cosas que no van a parecer bonitas. ¿No empezó la revolución sexual de los sesenta con *El modo desnudo* de Desmond Morris? ¡Pues a ello! Porque en parte importante, en aquello que afecta a lo básico del instinto, eso es lo que somos. Razón por la cual, en primer lugar, se da una radical desigualdad entre hombres y mujeres, que quiere decir, entre machos y hembras, en lo que al sexo se refiere (lo que implica también que en muchas cosas más). En lo esencial, el varón humano, como ocurre en general con todos los mamíferos, produce espermatozoides por millones; mientras que la hembra sólo, y a lo largo de toda su vida, óvulos por centenares. No es de extrañar, por tanto, el dimorfismo por el que el uno tiende a ser generoso y la otra reservada con su actividad sexual. El macho se puede reproducir sin más límite que las hembras disponibles para ello. Mientras que en éstas la estrategia pasa por asegurar las escasas posibilidades con que cuenta. De donde resulta una tendencia biológica

a la poligamia, en la que los machos mejor dotados buscan la mayor difusión de su capital genético, y las hembras protección para su prole dando seguridad al macho dominante de que dicha prole es suya. Esa protección no se sigue de una especial responsabilidad del macho, sino más bien de la pasión de éste por mantener el harén más amplio posible y así asegurar sus máximas posibilidades de copular. La queja es universal pero justa: los machos sólo piensan en «eso»; a cambio las hembras buscan compromiso y seguridad, que logran al precio de someterse al dominio. Es un contrato parecido al de la protección mafiosa. Los mamíferos somos así, en la medida en que para las hembras la procreación y manutención de la prole inmadura recae muy gravosamente sobre su corporalidad.

Esta tendencia a la poligamia unida al hecho biológico de que machos y hembras nacen en igual número, hace que en toda población haya un exceso de machos sexualmente insatisfechos, que constantemente atentarán contra la primacía de los dominantes, buscando convencer a las hembras de que ellos constituyen una viable alternativa. La consecuencia es que todo el proceso procreador se desarrolla en un entorno de extrema violencia, desde los cuernos de la berrea a la navaja del tablao flamenco; a fin de excluir las ofertas alternativas de otros machos y asegurar así el dominio sobre las hembras. Así, los seres vivos, no sólo estamos dispuestos a morir por nuestra prole, sino, de forma más o menos ritualizada, también a matar por ella; por engendrarla primero y mantenerla después.

No es así en todos los seres vivos. Los peces procrean apostando a los millones, sin siquiera mirarse a la cara: óvulos y espermatozoides se buscan solos. Y ellos sólo tienen que morir reventados para llegar a ponerlos en el sitio adecuado. Muchas aves (las que vuelan, porque las que corren reproducen el modelo poligámico) requieren para procrear de una enorme inversión inmobiliaria, que exige un mayor compromiso por parte de los machos y da ventajas adaptativas a las parejas estables. Son envidia de las hembras de homo sapiens, a las que ciertamente atrae el paradigma del «nido» como marco sexual y procreador.

Y es que, pese a los atavismos propios de mamíferos que conforman nuestra naturaleza sexual, en lo que atañe a la mera reproducción biológica, el homo sapiens tiene un órgano de supervivencia que es ahora el cerebro y que requiere una inversión de

esfuerzo y compromiso mucho más radical que los nidos. El resultado de esa inversión se llama cultura, y su arranque —no lo dice un padre de la Iglesia, sino Sigmund Freud— comienza por la tabuización del libre y descomprometido comercio sexual. Esto de la humanidad parece que comenzó el día en que una horda, diferenciándose radicalmente a este respecto de otras especies mamíferas, decidió y aceptó, que ciertas cosas en esto del sexo «estaban feas». No se trata sólo de que la práctica sexual esté restringida; que eso ya ocurre para los machos sin harén, excluidos de su plenitud instintiva por los trompazos de los poderosos. Se trata ahora, más bien, de que esa restricción se interioriza en la forma de un tabú, asumido como ley que ordena, y sobre todo prohíbe, ciertas cosas. Freud llama a esa conciencia represiva «super Yo», el cual tiene como misión controlar los impulsos libidinosos del «Ello» como forma indiferenciada del instinto procreador. Comienza por la prohibición del incesto, pero —mal que le pese a Margaret Mead que arteramente busca por el Pacífico los últimos vestigios de inocencia erótica— rápidamente ese tabú se expande, con el fin de encauzar la enorme energía de ese instinto hacia aquellas formas de convivencia que favorecen, no ya la evolución biológica, sino el progreso cultural en el que se maximiza la enorme ventaja para la supervivencia y el bienestar que representa un hiper-desarrollado cerebro, en el que ahora se asientan la racionalidad y la justicia; progreso al final del cual el homo sapiens se entiende a sí mismo, no ya como organismo diferenciado en pene y porta-pene, sino como el animal que tiene un *logos* y que por tanto es capaz de una convivencia política. Esa convivencia exige ahora para su salvaguarda: honrar a los padres, respetar la vida, los compromisos procreadores, la propiedad del prójimo y la veracidad de los testimonios. El impulso incondicionado hacia la defensa y la procreación, se ve así sustituido por una ley que los hombres entienden como sagrada, porque es de la que ahora depende su supervivencia, progreso y bienestar.

Esto no significa, sin embargo, que el hombre renuncie a las exigencias de la lucha por la vida en su dimensión más biológica. Los viejos instintos animales siguen vivos; lo que se demuestra, en la vida ordinaria por la constante tentación de infringir el tabú; y en la forma de reversión a la lucha de todos contra todos,

allí donde el orden social colapsa y el hombre vuelve a la inmediatez de sus exigencias vitales (el que no puede alimentar a sus hijos matará de nuevo para conseguir traer proteínas a casa). Pero, entre la tentación sexual y la constate amenaza de reversión al salvajismo, esos viejos instintos no dejan de ser el motor elemental, ahora no de la lucha sino de la convivencia. La socialización y moralización de los instintos, no les quita un ápice de fuerza; una cultura, y la moral que la hace viable, no es sino la forma de seguir comiendo y copulando de generación en generación, de la forma más satisfactoria y eficiente posible. Pero esos instintos, transformados por la moral, se convierten en los hilos trenzados que generan cohesión social allí donde antes llevaban a la confrontación; de forma que, impulsados por la moral, o si no bajo la coerción de la ley, convierten lo que era ocasión de lucha en motivo de cooperación. El vecino hortelano con hijas saludables (Abel), ya no es objeto adecuado de robo y rapto para el otro (Caín), ganadero y con hijos agresivos. Sino ocasión de ampliar la influencia que proporciona el intercambio. Y así, en vez de matarlo —no solía ser fácil— lo invitamos ahora a una barbacoa, a instancias quizás de la ardorosa prole. Algo tan sencillo, y tan complicado, como eso, es en sus rasgos básicos la moralidad, de la que la pasión sexual se convierte ahora en principal aliado.

4. De la horda a la familia

Las formas de integración social de la sexualidad y de estructuración del parentesco son tan importantes que algunos teóricos sociales dedican a este capítulo el principal interés de eso que llaman «antropología». Lo puedo aceptar, incluso también la consecuencia, a saber, que ser hombre es una forma específica de copular. Lo que pasa es que entonces el «acto» debe ser algo más complejo de lo que a simple vista parece; porque hay múltiples formas de humanidad. Como en efecto las hay de estructurar la actividad procreadora. Naturalmente, la antropología social, nacida como saber bajo el principio del relativismo cultural (que quiere decir absolutismo de las culturas), nos dirá que esas formas dependen de circunstancias históricas, medioambientales, y en cualquier caso adaptativas. De modo que instituciones como la poligamia en África, mantener queridas por los

ministros en Francia, la ablación del clítoris, el celibato religioso o evitar a la suegra, dependen de esas circunstancias, y tienen todas ventajas e inconvenientes. Responden efectivamente a formas diferentes e inconmensurables de humanidad, o lo que es lo mismo, de perpetuar la especie y contribuir con ello a la evolución de los vivientes.

Subyace aquí una idea neutra de desarrollo cultural; del mismo modo como los biólogos evolucionistas, siguiendo a Darwin, prefieren hablar de «variación» de las especies, para evitar la idea de una emergencia evolutiva hacia formas «superiores», que quiere decir, más espirituales de vida. Desde el punto de vista meramente adaptativo una cucaracha, «vale» biológicamente lo mismo que un gran simio. Si acaso más, porque, prodigio de adaptación al medio, no parece que estén como ellos en peligro de extinción.

Del mismo modo, la antropología cultural está en el fondo reñida con la idea de progreso, a la que sencillamente considera etnocéntrica y occidentalista. Pero esta cuestión es decisiva. De hecho, se trata de ver si hay parámetros antropológicos cuyo progresivo incremento, o deterioro, hacen preferibles determinadas formas de organización de la vida sexual y de estructurar parentesco y reproducción. Y señalando ya a dónde queremos llegar, pienso que desde su fundación evangélica, la Iglesia ha desarrollado una doctrina moral acerca de estas cuestiones sexuales, que, contra lo que determinadas posturas contrarias y también algunas simpatizantes sostienen, nada tiene que ver, ni con el desprecio de la corporalidad y el placer sensual, ni con la demonización de dicha sexualidad. Antes bien, parten estas consideraciones morales del radical respeto al instinto procreador, a las enormes satisfacciones, también a los sinsabores, que naturalmente conlleva su ejercicio; precisamente porque se entiende que se trata en él de una esencial participación de los hombres —y de todos los seres vivos— en el poder y en la alegría creadora de Dios; de modo que sobre dicho instinto se cimenta en importante medida la organización social de su convivencia e incluso su misión escatológica en medio del mundo. Por esta razón la moral cristiana representa en estas cuestiones lo que podríamos denominar una opción radical por lo que la sociología actual en tonos casi despectivos denomina «familia nuclear». Veamos por qué.

Los machos de león al crecer se ven expulsados de la manada y obligados a vagar por la sabana. Hasta que maduran y en sus fuerzas juveniles se sienten lo suficientemente fuertes para desafiar a algún otro macho dominante ya envejecido; al que a su vez expulsan, para apoderarse así de todas sus hembras. Expulsan también a los machos ya crecidos, para que, como ellos hicieron, se busquen ahora la vida. Y a los cachorros simplemente los matan. Por dos razones. En primer lugar porque no van a asumir los riesgos que conlleva su nueva misión de proporcionar seguridad a la manada de la que ahora se hacen cargo, todo por preservar en los hijos de otros unos genes que no son suyos; y luego porque así cierran la lactancia de sus madres, que a continuación se volverán sexualmente receptivas. Esas madres, tan tiernas con sus cachorros como podemos ver en tantos documentales, al siguiente celo, a las pocas semanas, se ofrecerán amorosamente a los asesinos de sus hijos. La vida sigue, a saber, una vida en la que el individuo es mero portador de un material genético que pervive, por medio de la manada, en la especie, a la que se transfiere el afán de la vida por perseverar en el tiempo e incrementar evolutivamente su activa reflexividad.

Consideraríamos algo así como inhumano. Pero el crudo refrán de muerto al hoyo y vivo al bollo apunta en la misma dirección. Los atavismos telúricos de nuestra animalidad no son tan lejanos como a veces pretendemos. Shakespeare cuenta la historia de un príncipe que está enamorado de su prima, pero que tiene que matar a su tío, que es el padre de ella, porque éste a su vez mató a su padre, de él ahora, asesino con el que se casó su madre, también de él. Ese príncipe se llamaba Hamlet. Semejante e improbable folletín, saludado como obra maestra de la literatura universal, todavía debía resultar plausible a un público de finales del siglo XVI, al menos referido a la todavía semi-pagana Dinamarca. (La historia, dicen, procede de fuentes islandesas; y los vikingos siempre fueron gente difícil y de primigenias pasiones, de vida, de amor y de muerte.)

Insisto, nos pueden parecer pasiones lejanas, pero una y otra vez emerge lo terrible de la vida en medio de las pasiones del amor: en las navajas de ese mundo de testosterona torera que describe Bizet, en la tragedia de *Bodas de Sangre,* pero también

en los crímenes «de honor» en que los clanes pugnan por mantener su identidad frente a la disolvente deriva del afecto erótico. En general, no entendemos eso tan horrible que es la violencia de género, si no vemos en ella algo mucho más cercano a cada uno de nosotros de lo que nuestra supuesta ilustración nos hace suponer. Violencia que siempre recae sobre la mujer, porque asegurar para sí su fecundidad, es objeto elemental de la pasión reproductora, no solamente del varón, sino de las formas sociales de supervivencia de la especie, que en esa humanidad, no tan primitiva como nos quiere parecer, está asociada a estructuras de convivencia como son la horda, la tribu, el clan, la familia extendida, cuando no incluso el reino. Desde la manada de la sabana, la humanidad viene evolucionando a partir de esas formas que lo son de mercadeo de vientres de cría. Todavía en el África oriental, las mujeres tienen esencialmente que ver con las vacas, con el inconveniente de que, a veces, movidas por sus pasiones y pretendiendo ser libres en su satisfacción, se resisten a las reglas sobre las que se sostiene tan precaria con- y supervivencia. De ahí que el tabú sexual recaiga esencialmente sobre ellas. La ablación del clítoris sencillamente refuerza físicamente la dinámica que pretende reducirlas a la ganadera fecundidad sin placer.

5. Los orígenes del amor romántico

Pues bien, mi tesis aquí es que no entendemos nada de la moral sexual cristiana, si no nos damos cuenta de que, por caminos no siempre explicitados y aún hoy muy mal comprendidos, se trata en ella del grandioso —y milenario— esfuerzo por liberar a la humanidad de esa servidumbre por la que la pasión procreadora, articulada en formas sociales terriblemente rígidas y discriminatorias, efectivamente sirve sólo al interés demográfico de supervivencia de la especie. Y eso tiene un sentido radicalmente sobrenatural; porque requiere para ello entender al hombre, no ya como mero portador de valores genéticos, sino, consumada la creación en un espíritu redimido, como persona, que es reflejo en medio de la naturaleza del valor absoluto que en cada uno de nosotros requiere el amor de Dios. Hacer de la procreación y de las instituciones en que ésta se enmarca, el ámbito

en que se generan hijos de Dios, es el fin último de la moral sexual. Podemos dejar de hablar de «eso», pero si se nos escapa el núcleo esencial que esa moral encierra, no sólo destrozamos la sociedad como un espacio de hombres libres, sino que ahogamos en su raíz la gracia redentora de Dios, que esencialmente tiene que ver con la plenitud misma de la vida.

Se trata —dicho de otra forma, y por extraña que suene— del camino que el sexo recorre hacia la libertad. De un camino, repito, que ha sido milenario, en el que algunas culturas a veces se adelantan y otras retroceden, dando lugar también a formas en no raras ocasiones contradictorias. Son los judíos los primeros que vislumbran que engendrar es un acto escatológico en el que Dios mismo produce a su propio pueblo, una etnia santa. Ello hace a la mujer generadora de eternidad, no sólo de vida; es aquella de cuya estirpe nos llegará un Mesías salvador. En este contexto, por primera vez aparece la idea de un sentido espiritual del erotismo. No sólo en el *Cantar de los cantares;* también en la comparación de la Alianza entre Dios y el pueblo con el amor del esposo a su novia; alegoría que los Padres atribuirán igualmente a la Iglesia.

Estamos lejos del sentido primigenio, cuasi animal, del erotismo todavía presente en Homero, por ejemplo allí donde Helena cambia de maridos en un entorno de astucia y violencia en el que parece que sólo le preocupa quién le va a dar de comer al día siguiente. Mitos entrañables como el de Eros y Psyque (en el que la pobre pasa las de Caín mendigando belleza a las diosas para que no la abandone su amado), están todavía lejos de descubrir esa dignidad de la mujer que ya apunta en los libros sapienciales: «gózate en la mujer de tu mocedad, cierva amable, graciosa gacela: embriáguente en todo tiempo sus amores, su amor te apasione para siempre. ¿Por qué apasionarte, hijo mío, de una ajena, abrazar el seno de una extraña? Pues los caminos del hombre están en la presencia de Yahveh, él vigila todos sus senderos» (Prov. 5, 18 ss.). Todavía con concesiones «a la dureza de vuestro corazón», el camino judío hacia la institución matrimonial monogámica es evidente. Y se consuma en el Evangelio, en la exigencia de «uno con una, para siempre» como contrato contraído en la presencia de Dios, en el que la mujer entrega hijos, no sólo a cambio de alimento y protección, sino de cariño y dignidad, a cambio pues de ese amor que debe reproducir el que

Cristo tiene por su Iglesia. Seguirá sonando machista en algunos textos de san Pablo, pero es que venimos evolucionando desde la más animal servidumbre de mamíferos.

No todo ocurre en este horizonte religioso (aunque nunca lejos de la sacralidad). Así otro paso decisivo en nuestra (a duras penas) todavía vigente idea de moralidad sexual, lo dan los romanos. Van por delante los griegos, cuando pasan de una idea biológica a una idea moral de humanidad, en la que uno no vale como individuo de la especie, sino, de algún modo ya deificado, como absoluto reconocido en cuanto tal como ciudadano. Es la inauguración de lo que después —repetimos ideas ya mencionadas— Kant llamará «reino de los fines», en el que los individuos dejan de ser simple medio para el desarrollo de algo que los supera, y se convierten en fines últimos, en algo absoluto que tiene valor por sí mismo y que debe por tanto ser reconocido como tal. Pero en la Hélade este reconocimiento no alcanza a la mujer, a la que se sigue viendo como vientre de carne, fuera de toda ciudadanía.

Responde a ello la radical diferenciación entre madres y amantes (hetairas o cortesanas) en la que sólo las segundas se ven reconocidas como compañeras que se incorporan al mundo dialógico y no meramente natural de los varones (encontramos esta misma diferenciación en la cultura hindú o japonesa). Ello conlleva también la disociación de procreación, que tiene lugar fuera del espacio público, y satisfacción sexual en un entorno amistoso, con evidentes derivas hacia fenómenos tan ininteligibles para nosotros como el compañerismo homosexual curiosamente ligado a la praxis militar. Esto es lo que los primeros cristianos, en el escándalo que procede de sus raíces doctrinales judías, denuncian como pecado de fornicación.

A caballo entre esos dos polos se sitúa ahora, repito, la cultura romana, que es la gran descubridora de nuestra noción de familia. Ésta no existía para los judíos, que interpretan la procreación en el contexto del «linaje» transgeneracional. Ni para los griegos, para los que esa procreación tiene lugar fuera del ámbito político, más decisivo para ellos. Son ahora los romanos quienes hacen del *domus* el espacio en que se genera ese valor absoluto de la vida que la Republica sólo tiene ya que reconocer más que conferir. De este modo en la familia alcanza ese *domus* una proyección política, a la vez que la república se «domestica».

La familia es entonces la institución encargada no sólo de generar vida sino también ciudadanía. En la mayoría de edad la procreación se hace asunto público, allí donde la familia entrega a la república ciudadanos libres, personas capaces de servir en las legiones y de actuar libremente en el foro (eso era ser «persona»). Personas que se caracterizan por un «nombre», que por el lado doméstico es propio, y en su proyección pública es apellido, compartido por todos «los de casa». No nos vamos a hacer ilusiones: las connotaciones castrenses que tiene la ciudadanía sigue dándole todo el protagonismo a los varones, que detentan el poder militar, político y familiar. Pero la mujer interviene en ese proceso, que es ahora ya político y personalizante más que biológico y animal. La matrona romana como paradigma emergente en este contexto, es una cosa muy seria: como señora de la casa, o como transmisora de patrimonio mediante la institución de la dote. Pero, en la medida en que la familia tiene ahora una proyección pública, la madre asume igualmente el papel de cortesana, y el *pater familias* —ciertamente todavía no un modelo de castidad— comienza a presumir de tener una amante en casa que es la madre de sus hijos.

De este modo, la sexualidad se integra en el entorno doméstico, en el que no sólo tiene lugar el origen de la vida sino también su maduración hacia la mayoría de edad, proceso en los que padre y madre participan, si no por igual, sí de forma semejante. Y esta idea es la que el cristianismo se empeña ahora en reforzar, por un lado mediante la sacramentalización del contrato nupcial que pone a Dios por testigo de los compromisos adquiridos, y por otro, de forma ciertamente radical frente al mundo clásico —en realidad como un novum histórico—, mediante la tabuización, no sólo de la infidelidad femenina (tabú universal que permite saber de quién son los hijos), sino de toda sexualidad extraconyugal, también para el varón. Ya no se trata sólo, como en el decálogo mosaico, de respetar a la mujer del prójimo, sino de amar con exclusividad a la propia. Como Cristo ama a su Iglesia, insisten los Padres.

La protesta varonil contra los curas que de este modo pretenden imponerles —en contra de las tendencias de su naturaleza mamífera— las restricciones que desde el principio estaban vigentes para las mujeres, resuenan todavía, desde entonces hasta nuestros días. En esto consiste la represión de la sexualidad

(varonil). Pero es difícil exagerar el potencial progresista de esta, en cierta forma novedosa, exigencia moral, precisamente porque en ella se institucionaliza lo que, en contra ciertamente de la exuberancia machista, es una reivindicación de la naturaleza misma.

A favor en primer lugar de la prole, la precariedad de cuyo desarrollo se extiende —asombra ver cómo una cría de ñu es capaz de trotar junto a su madre a los minutos de nacer— en una larguísima dependencia que no es sino exigencia de su desarrollo cerebral. En la naturaleza la vida se reproduce —lo hemos visto— en la generalidad de las especie. Esa reproducción se continúa en los hombres en eso que los griegos llamaban *paideia,* y nosotros cultura moral. Porque se trata ahora no de producir generalidad sino mismidad substancial. Frente a los ñus y los leones, la humanidad pretende reproducirse en individuos reflexivamente autosuficientes, insustituibles, absolutos. Y esta pretensión requiere un compromiso por parte de los progenitores que va mucho más allá de la biología. Paternidad exige responsabilidad y compromiso, en contra, repito, del aquí te pillo aquí te mato en que los seres humanos satisfacemos la inmediatez natural del impulso sexual.

Pero esta restricción moral juega a favor, en segundo lugar, de las hembras de nuestra especie, sobre las que biológicamente recae, muy reforzada hormonalmente, la tarea de un muy complicado y peligrosísimo embarazo (donde las exigencias obstétricas de una gran cabeza chocan contra los requerimientos esqueléticos de la postura erecta) que a duras penas se resuelve en un parto gravemente prematuro y deja pendiente la culminación de la generación en una larguísima lactancia. Pasada esta infancia la solución milenaria consistía en pasar la responsabilidad sobre la prole directamente de la madre a la horda, a la tribu, al clan, a la familia avuncular, etc. Ello en detrimento del papel social de la mujer que quedaba relegado con todo su desgaste a la primera fase del desarrollo biológico. Razón por la cual, se pongan como se pongan feministas y antropólogos, la reivindicación milenaria de las madres ha sido convertir a los padres en compañeros de un proceso que más bien termine en la mayoría de edad de la prole. Reivindicación que, sólo a duras penas, se realiza en la familia nuclear que promueve el cristianismo.

De este modo, es en la institución familiar donde la nueva prole alcanza su reconocimiento como vida absoluta e insustituible, como miembro del «reino de los fines»; a la vez que también la mujer logra ese reconocimiento igualitario y puede encontrarse consigo misma, por supuesto, de forma diferente a la del varón, en su función biológica, pero también, ahora igual que él, en su proyección política.

¿Hablamos de novelas rosas y películas de Hollywood? Ciertamente. Como digo, el proceso de conversión, primero de machos y hembras, y luego incluso de cónyuges, en compañeros ligados por un compromiso incondicional e igualitario de fidelidad, ha sido milenario. A la vanguardia de este desarrollo progresista ha estado siempre la moral cristiana, y es una tragedia histórica que justo cuando alcanzó su cénit, la así llamada revolución sexual ha destrozado en cincuenta años lo que costó decenas de miles conseguir.

6. A imagen suya los creo, hombre y mujer los creo

Vimos cómo Platón consideraba el dimorfismo sexual, la traumática partición del «andrógino», como un castigo de los dioses. Y es que los griegos, en el fondo convencidos de que hay algo divino en ellos (por eso sus dioses son, también como ellos, tan rastreros como sublimes), entienden muy dramáticamente su existencia como castigo, caída y destierro; y su relación con lo divino como frustrante y melancólico anhelo de lo perdido. Los judíos, aunque también conscientes de ese pecado original, encuentran en el Horeb el fundamento de su autoconciencia colectiva, y así en la promesa de Dios de una futura redención. El judío, como el cristianismo tras él, es desde su fundamento religioso constitutivamente progresista. Y por eso, volviendo a nuestro tema, entienden ese dimorfismo sexual no como incordio sino como medio de encuentro con Dios, que lo es a la vez del hombre, varón y mujer, consigo mismo. La mujer —o el varón, porque la *tendencia* es evidentemente igualitaria— es el medio por el que Adán puede cumplir su misión de crecer, multiplicarse y dominar la tierra; o lo que es lo mismo, de reproducir en la creación la misma actividad de Dios, de la que es imagen.

¿No habíamos dicho que esa imagen era el pensamiento reflexivo, la autoconciencia espiritual? No voy a enmendar lo que en este sentido ya quedó sentado. Pero recordemos que esa espiritualidad está limitada por la materialidad, que el hombre tiene que superar en sus obras. Pero si ahora el *Génesis* nos dice que la imagen de Dios la encontramos también en ese dimorfismo sexual, y entonces también en las apetencias, pasiones, placeres, dramas y sublimidades que esa polaridad lleva consigo, encontramos aquí algo que nos obliga a pensar de modo muy diferente ciertas cosas. La primera de ellas la sospecha de sensualismo materialista que la moral, que muchas veces desconoce y malinterpreta lo que verdaderamente pretende, ha extendido sobre el erotismo. Como si el rapto orgásmico como fin de la concupiscencia fuese el peor enemigo de la espiritualidad, cuando es —como muy bien ven Salomón (o quien sea) y san Juan de la Cruz— el signo manifiesto de la comunicación transcorporal y por tanto, más bien, culmen de la vida espiritual, imagen efectiva de la misma vida de Dios. Así de sencillo. Es precisamente san Juan Pablo II el que más recientemente ha insistido sobre este carácter de la comunicación erótica como unión de espíritus; en la que el pecado es lo que frustra e impide esa dinámica unitiva. Precisamente, el sentido de la moral es aquí, como en todo —con la comida, la propiedad, el amor propio o el dinero— transformar instintos básicos en medios lógicos de comunicación, para así elevar la naturaleza, sublimada que no anulada, ni siquiera debilitada, hacia la vida espiritual.

Son los románticos los que descubren (re-descubren más bien porque ya la había anticipado Platón) esta dimensión transcendental del erotismo. La idea del *Génesis* de hombre y mujer como imagen de Dios, justo en esa igualitaria dualidad que quiere verse superada en la unión carnal sin anular la diferencia de ambos, aunque implícita en el desarrollo de la moral sexual judeo-cristiana, pasó desapercibida por milenios. Como digo, tuvo más fuerza el paradigma intelectualista, según el cual el hombre volvía a Dios a través del *nous*, del conocimiento y la ciencia. Si acaso, se matizaba políticamente dicho paradigma lógico y se entendía que los hombres realizaban lo mejor de sí mismos en el espacio público ciudadano en que se reconocían unos a otros como sujetos absolutos y libres. Y así llegó a entenderse

el Estado —Hegel consuma esa tendencia— como imagen de Dios en la historia.

Pero el cristianismo había transformado, si bien de forma todavía no explícita, este modelo racional-político propio del humanismo clásico. Lo que Kant llama Reino de los Fines y que supone el intento de recuperar en un entorno moral ese ideal humanista de ciudadanía, es, más radicalmente, trasunto ilustrado de la Comunión de los Santos, en la que cada hombre ve su existencia absoluta y eternamente reafirmada, regenerado por la gracia como hijo de Dios. Dios, en cuyo principio era el *Logos*, irrumpe en medio de los hombres, por la encarnación, muerte y resurrección del Señor, como lo que con igual radicalidad es: como Amor. Amor es el *logos* que no sólo representa sino que produce, que afirma, no en abstracto sino en la absolutez de su diferencia, a aquello que por sí existe. No es absorción refleja de lo otro en el Yo, sino afirmación existencial de lo otro, como otro Yo, en la diferencia de su propio ser. Por eso el amor es esencialmente re-productivo. Ahora no sólo para salvarse en el otro de la propia indigencia y al final de la muerte, sino para proliferar en esa diferencia. Ya no es mantenerse, es multiplicarse. Y eso es lo que Dios hace: quiere dioses.

Es en este contexto en el que tiene sentido la afirmación del *Génesis.* Hombre y mujer, desde la parcialidad diferencial por la que sólo en parte reflejan la esencia creadora de Dios, como sujetos limitados (el uno por el otro) se hacen infinitos en el abrazo; y recreándose (en toda la lúdica y ludíbrica dimensión del término) cada uno en el otro, hacen lo que Dios quiere, que es generar carne más que representar ideas: producir reproduciéndose. Y esto no es un acto (sí el «acto») exclusivamente humano; viene del fondo, ya en su raíz divino, de la naturaleza. En él, con la mítica vuelta de Perséfone, cada primavera rebrota esa naturaleza, renace, se regenera, se recrea en su propia fecundidad. La misión del hombre, en medio del jolgorio natural, es asumir reflexivamente lo que sólo es tendencia, instinto, *eros;* para hacer de todo eso (sí, de «eso») lo mismo que Dios, mediante esas fuerzas naturales, quiere hacer al crear. Y a su manera: como un sujeto libre y por amor.

Como ya hemos señalado, a lo largo de la historia, tantas veces paralela, del *eros*, de la civilización y de las religiones, esta idea —todavía dormida en la expresión del *Génesis*— se intuye,

se barrunta. Los hombres, de siempre han sospechado que hay algo divino en la pasión erótica. De ello hay suficientes señales en los mitos clásicos, en el Antiguo Testamento, en san Pablo, en Garcilaso, en san Juan de la Cruz. Pero donde eclosiona, y no en un entorno religioso (pero en absoluto reñido con él) esto que, en efecto, podríamos llamar una visión trascendental del erotismo, es en la filosofía romántica del Círculo de Jena.

Los Románticos son discípulos de Fichte, cuya filosofía de la libertad entiende la acción humana como proyecto moral, que parte de un Yo perdido en su circunstancia empírica, pero que asume la misión de transformar el mundo, hasta hacerlo reflejo del Absoluto que ese mismo Yo en su fundamento es. Los Románticos de Jena son los primeros que reformulan esta filosofía «misional», a la vez en un sentido laico (revolucionario-reformista) y religioso, no lejano al pelagianismo «redimido» que hemos sostenido en estas páginas. De este modo, el proyecto de la libertad tiene como fin, en cierto sentido sobrenatural, sanar las escisiones (libertad-naturaleza, individuo-sociedad, alma-cuerpo, tradición-progreso, etc.) de las que parte la existencia humana, como signo que son de su inicial (que no necesariamente «original») finitud. Y es aquí donde el dimorfismo sexual adquiere una especial «significación», efectivamente como signo de un Absoluto que es a la vez ausencia y llamada. Todavía en un entorno varonil, la mujer se convierte ahora, no ya sólo en instrumento biológico de reproducción, sino en medio reflexivo por el que el sujeto recupera la identidad que pierde en la escindida particularidad de su propio cuerpo. Y entonces la mujer se hace compañera, y ella misma camino de la reflexión hacia la propia mismidad. Proceso que es amor, porque esa mismidad, más allá de todo límite, es unión con el Absoluto; y a la vez transformación del mundo y encuentro con Dios.

Podríamos aquí citar de Novalis, poeta de especial delicadeza lírica, textos bastante procaces:

> Del mismo modo —dice— como la mujer es el supremo visible alimento, que realiza el paso desde el cuerpo al alma, así, los órganos sexuales son los órganos supremos externos que realizan la transición desde los órganos visibles a los invisibles. La mirada, la conversación, coger la mano, el beso, tocar el pecho, coger los órganos sexuales, el acto del abrazo: éstos son los peldaños de la escalera

por la que desciende el alma; y contrapuesta a ésta hay una escalera por la que el cuerpo asciende (...). Cuerpo y alma se tocan en el Acto (*Aus dem «Allgemeinen Brouillon», 1798-1799*).

El romanticismo no es filosofía para pudibundas señoritas sin novio ni dote. Sólo dicho lo cual, como nada encarnan esa inspiración las letras más «románticas» de algunos boleros: «¿Qué tendrán tus ojos / que cuando ellos miran / me acercan a Dios, / como si buscaran / refugio en el cielo / que se les perdió? / Habrán de encontrarlo, / y cuando lo encuentren, / allí estaré yo; / para ver en ellos / lo que nunca he visto, / al cielo y a Dios».

7. El paradigma antropológico de la pureza

Todo lo poderosos que son el instinto sexual y la vitalidad erótica, ahora además de como fuerza reproductiva como camino hacia la propia identidad personal en el que se revela también un sentido sobrenatural, no podemos olvidar de que se trata aquí de la vieja leyenda hindú de cabalgar al tigre.

Recorrer por las pasiones corporales el camino hacia el espíritu, es receta de seguro dramatismo. Ciertamente de aquél del que dan cuenta los mismos boleros —«eres en mi vida, ansiedad, angustia, desesperación»—, y en general toda la literatura universal, para los que éste es, con sus alegrías y frustraciones, «el tema» por antonomasia. De ahí que, como en los caballos de buena doma, sea imprescindible freno más que espuelas; aunque desde luego, contra lo que pueda pensar Nietzsche, la moral no es en este terreno el camino de la impotencia.

Es cierto, por otra parte, que lo que en la tradición cristiana se ha entendido como «pureza» se hace, por unos y por otros, difícil de interpretar. No se trata de feminoide inapetencia, sino más bien (aunque no sólo) de la extensión a la virilidad de los mismos tabús que antes pesaban sólo sobre las mujeres en el ideal de la virginidad. Este en absoluto es un modelo exclusivamente cristiano. Lo encontramos en el mundo griego en figuras como Ifigenia. Y en Roma las vestales, vírgenes perpetuas, eran las que guardaban el fuego de Vesta, diosa del hogar. Eran figuras del máximo prestigio, dueñas de la vida y capaces de indultar a los condenados a muerte. Pero es el cristianismo el que extiende este paradigma igualitariamente también al mundo mas-

culino; y aparece así la plena castidad como ideal de vida, primero en el ámbito monástico y luego en la iglesia latina, poco a poco, para toda la clerecía, como signo escatológico de la dedicación exclusiva a la propagación del Evangelio.

Sin embargo, la castidad no es sólo virtud propia de consagrados. Porque es cierto que el sexto mandamiento con el tiempo extiende el ámbito de su aplicación (y la tabuización del sexo que conlleva), desde las relaciones adúlteras en el Antiguo Testamento, pasando por la pagana fornicación contra la que clama san Pablo, para llegar, yo que sé cuándo, a la autosatisfacción más o menos juvenil, por supuesto a la sexualidad pre-conyugal, e incluso alcanzando el lecho matrimonial allí donde en el actual contexto de salud reproductiva la incontinencia llevaría a una procreación incompatible en sus números con el otro ideal de parentalidad responsable. Es así como ese ideal de la pureza afectiva se extiende; y uno tendría que decir: hasta convertir en la práctica en pecaminosa casi cualquier ejercicio imaginable de sexualidad más acá o más allá de la noche de bodas.

Frente a este ideal, la cultura contemporánea, en la que precisamente se ha hecho viable desvincular —nunca mejor dicho— satisfacción sexual y reproducción biológica (sexo sin maternidad y maternidad sin sexo), ofrece como alternativa un despliegue lúdico del erotismo, en el que el acto sexual se hace fin en sí mismo fuera de todo compromiso moral.

Esta sexualidad sin consecuencias se convierte en el espejismo más propio de esa cultura, rica más bien en generar ficciones irreales y más mitos que aquellos de los que pretende liberarnos. Porque hasta en los prolíficos peces el sexo es algo en lo que la vida se liga al esfuerzo y la muerte; y que en todo caso, cuando no controlado por esos tabús morales, siempre está restringido por los límites que impone la selección natural. La continencia voluntaria del más austero cartujo, es sólo comparable a la que la naturaleza impone a un ciervo joven o no muy fuerte, en medio de los entusiasmos de la berrea, de la que disfrutan pocos, precariamente y por poco tiempo. Y en los tugurios —pueden ser también empresas multinacionales o facultades de filosofía— donde la ley moral no se respeta, la testosterona sirve para el sexo, pero también para manejar la navaja o conseguir el poder necesario para obtenerlo, nunca barato. Una y otra vez,

pese a los dichos en contra, las encuestas confirman que en cantidad y calidad las plácidas satisfacciones conyugales en Sigüenza, como epítome de la más profunda provincia, son superiores a aquellas de las que presumen supuestas ninfómanas de Nueva York o imaginarios Donjuanes de barra. La idea del sexo fácil es, repito, un mito de internautas solitarios, en una sociedad que en este campo es fundamentalmente experta en encubrir las frustraciones que genera.

Por su propia naturaleza el sexo es tensión, y como toda riqueza está sometido a la ley de la escasez, impuesta bien por la violencia natural de un ambiente darwiniano, bien por una moral que lo proyecta hacia una tarea espiritual e infinita que exige un radical compromiso. De este modo, pureza y sexualidad no son espacios morales alternativos o mutuamente excluyentes; antes bien constituyen dos polos dialécticos que se implican y dan sentido uno a otro. Castidad juvenil es respeto a la sexualidad madura; sexualidad conyugal es renuncia a la distracción promiscua; igual como la continencia de los novios es promesa de futuro ludibrio. Incluso en el caso de la incondicionada castidad *propter regnum coelorum,* la renuncia carnal supone —siempre lo ha entendido así la tradición mística— una proyección erótica de la vida del espíritu que en un sentido misterioso convierte a Jesucristo en esposo más que hermano, y a la Virgen en más novia que madre. Misterios que en cualquier caso la Iglesia salvaguarda defendiendo la mayor excelencia espiritual (y no sólo funcionalidad pastoral) de la virginidad y el celibato.

De todos modos, este ideal de pureza no es exclusivamente religioso, sino que tiene una radical y multiforme dimensión antropológica. El mismo Freud es bien consciente de ello, a saber, de que las pulsiones del Ello, siempre controladas y en importante medida reprimidas por el Super Yo, generan espacios de sublimación en los que esas tensiones de origen erótico pero no sexualmente consumadas se desarrollan de forma saludable sin dar lugar a disfunciones neuróticas. El arte, muy especialmente la poesía, también por supuesto la piedad religiosa, constituyen formas de dicha sublimación. Igualmente señala Marcuse como los fenómenos civilizatorios dependen en medida importante de lo que él llama desgenitalización del erotismo.

Podemos señalar en este sentido —y otras culturas seguro que tienen fenómenos similares— al provenzalismo y a la emergencia en el mundo medieval del espíritu de cortesía, que paradigmáticamente encarnan esa tendencia del erotismo hacia la continencia y pureza platónicas. De forma sorprendente, porque si el Mester de Clerecía genera golfos como el Arcipreste de Hita, el de Juglaría no debería precisamente producir puros donceles. Pero es cierto que en un mundo en el que la bárbara y pagana brutalidad de la bestia germánica que Shakespeare dramatiza en su *Hamlet,* era todavía memoria reciente, la naturaleza encuentra el camino hacia la civilización por medio de esa sublimación del erotismo que desemboca en lo que ellos mismos, los improbable y quizás sólo teóricamente castos juglares, llaman amor cortés. Se mezclan aquí muchas cosas: en no poca medida una más llevadera idealización del adulterio. Pero también esta desgenitalización del *eros* es contrapunto de la superación de la barbarie por la que la misma violencia germánica se proyecta también idealmente en el naciente espíritu de la caballería, hacia la realización de un ideal de justicia y protección de los débiles. Por lo mismo que las hembras se convierten en «damas», intangibles, etéreas y élficas, los hombres de armas se transforman en «caballeros», al servicio del ideal lógico y participativo de la Tabla. El amor se hace poesía, y la guerra evangélica obra de misericordia, a favor de pobres, viudas y huérfanos. La mísera condición humana seguía siendo la misma, y este ideal se ve después de múltiples formas negado en la práctica; pero se mantiene como tal, como luz en contraste con las sombras, precisamente en el contrapunto de su negación, definiendo lo que en la violencia y el sexo (inseparables compañeros naturales) se entiende ahora como pecado.

Este horizonte de la Tabla resulta arruinado por el fogoso y adultero Lanzarote y la infiel Ginebra. Pero de él sale sir Galahad proyectado al infinito, precisamente como pura encarnación de ese ideal caballeresco, a la búsqueda de la copa de la vida, del Santo Grial. En el siglo XVI, contemporáneo al Hamlet danés, en contraste con arrieros, venteros y con la simpática Maritornes, la castidad de D. Quijote se eleva por encima de la burla popular, y a veces de la del propio Cervantes. Y de igual manera, la solidez del mismo paradigma, en medio de una guerra que desde el de-

sengaño y el corrupto escepticismo quiere volver a ser caballeresca, sigue vigente en 1942, como quien dice antes de ayer, cuando Rick e Ilsa aún intentan salvar en la renuncia lo mejor de su amor, ¡y se quedaron con un Paris eterno!

8. La «revolución (o regresión) sexual»: de zánganos estresados y muñecas rotas

A pesar de que *Casablanca,* no lejos de lo que yo entiendo por pureza, aún sigue manteniendo esta imagen de mujer ideal y príncipe azul, hoy hemos hecho una opción radical más bien por el ambiente ventero, y nos burlamos de estas quijotadas. Al menos aparentamos reírnos. Como decíamos, el sexo se ha hecho descomprometido y lúdico. O eso se pretende. Mejor, en esa ficción vivimos, desde los años 70, en lo que vino a llamarse «revolución sexual».

Dicen que fueron los anticonceptivos orales (aunque hemos acabado por volver al plástico, eso sí, con sabores). Como si lo que Góngora llama «bellaquerías detrás de la puerta» fuese cosa reciente. Otros, que ha sido la incorporación de la mujer al mercado laboral. ¡Yo qué sé! El caso es que los machos de *homo sapiens* han vuelto a su antigua —y siempre frustrada— obsesión de lograr sexo barato, efectivamente intentando convencer a las hembras de que se pueden mantener por sí mismas. Los jueces terminan por no estar de acuerdo, y te embargan la nómina a poco que ellas insistan en no «liberarse» del todo. Pese a lo cual, la supuesta revolución ha terminado, en paralelo con un gran incremento de la riqueza económica, en un no menos importante aumento de la desigualdad, y más en concreto, del número de niños que se crían en condiciones de pobreza. A saber, en hogares monoparentales, que en el 90 % de los casos son mono-maternales. Hogares —por llamarlos de alguna manera, porque suelen estar vacíos— que una pobre chica tiene que mantener con un escaso salario de cajera, porque a pesar de todo las «bellaquerías» —no se sabe cómo— siguen teniendo consecuencias y ella tuvo que dejar sin terminar los estudios. O peor, a veces el Estado, siempre con la natural escasez a que obligan los sufridos contribuyentes, asume el papel protector que antes obligaba al macho, fuese burgués o proletario. Pero entonces fomenta con ello una subclase magramente subsidiada, de nuevo violenta y

paleolítica, a la que vuelven navajas o pistolas; y en la que esos machos urbanos siguen peleando, ahora también por levantarle a la hembra la parte del subsidio que por su zángano papel piensan les corresponde. En otras clases «superiores», al menos con nóminas más controlables por los jueces, esos machos se ven obligados a mantener, lejos de la poligamia simultánea a que aspiraban, otra sucesiva, tan gravosa como poco gratificante. Lo que tensiona sus finanzas y les obliga ahora a trabajar por mantener precariamente bajo amenaza de embargo, dos y a veces tres linajes, de madres pese a todo insatisfechas. Al final se convierten así también en zánganos, aunque ahora estresados, que fácilmente se ven al final obligados a pagar por copular; o amenazados por una solitaria vejez, a seguir en una juventud perpetua, dando saltos por las discotecas brisando los sesenta, en eso que ahora llaman complejo de Peter Pan.

Mientras tanto, las hembras, encima orgullosas de su liberación, no se dan cuenta de que, perdida la dignidad que tantos milenios les costó conseguir, son, de forma sólo comparable a sus hijos, las grandes damnificadas de semejante «revolución». De nuevo cae sobre ellas en solitario todo el peso de la procreación, al menos el biológico y afectivo. En lo que a cariño erótico se refiere, si aún son jóvenes quizás entren todavía en el mercado de segunda mano, y si no, les queda incorporarse, eso sí muy liberadas, al circuito de las gratuitas relaciones ocasionales con viejos fracasados y solitarios.

En este contexto, no es de extrañar que, mientras se promociona el amor libre (empezó con aquello de «hijos sí, maridos no», propuesto por los ateneos libertarios en los años 30), la procreación se haya convertido para ellas en una expectativa heroica. Salvo extrema incultura o descuido, que sufren más bien las clases bajas, les resulta temerario lanzarse a semejante aventura sin la garantía de una autonomía laboral que permita a madre y prole sobrevivir con dignidad al previsible abandono; lo que tiende a retrasar la procreación a edades en que comienza a ser biológicamente improbable; o médicamente desaconsejable en el temeroso contexto antinatalista del pan-sexismo reinante. En un momento en que la salud reproductiva había permitido a las mujeres liberarse de la servidumbre del continuo embarazo, la dinámica demográfica se volcó en dirección contraria y ha entrado en una contracción suicida. Con el poco sentido

común que les queda, las mujeres se niegan a ser madres en semejante entorno de desconfianza erótica. Una vez más, la naturaleza no perdona nunca; y la civilización que se la hace, lo paga.

También a las mujeres se les había prometido, en igualdad con el varón, sexo desembarazado. Como si la cultura y la arbitrariedad moral pudiesen hacerse dueños, a base de píldora o plástico, de las hormonas milenariamente ancladas en la genética; como si fuésemos, se dice, hijos de nuestro tiempo, y no de la evolución que hace de nosotros, todavía, homínidos del pleistoceno. Y como tal, la hembra, a diferencia del sobrado macho, sigue comprometida con cada uno de los óvulos que desde niña guarda celosamente en sus entrañas; que de forma cuando menos molesta libera cada luna; y que *quiere* ver fructificados, al menos los más razonablemente posibles para una sostenible supervivencia de la especie. Y es que sexualidad es para la mujer verse abrazada; pero también dar de mamar, ver crecer a sus hijos, lamentar cuando se van, y alegrarse cuando vuelven con nietos. Así hasta la llegada del Mesías; de Aquel que ha de venir, nacido de mujer. Y ésta es la sexualidad que, a favor de la mujer y su descendencia, el cristianismo siempre intentó defender, ligando moralmente el sexo a su finalidad natural que es la procreación. Porque en efecto, lo que para la mujer es biología, para su compañero, si es que consigue fijarlo, es responsabilidad moral. Si ésta colapsa ella baila sola la danza de la vida.

Como compensación al abandono, se le ofrece ahora como dueña de su cuerpo hacerse señora de la muerte, convertir su matriz en matadero: el derecho a abortar. Y es que el sexo es vida misteriosamente ligada a la muerte, y sin moral es ésta la que triunfa. Es, como la guillotina en la Plaza de la Concordia, el último capítulo de la revolución, ahora sexual. Va también camino de ser el epílogo de nuestra civilización. Mientras, la mujer, antes ideal romántico, deviene en muñeca rota; o rabiosa se apunta a las brujas de «femen».

9. Pecados de la carne y the joy of sex

Dicho todo lo cual, y después de defender creo que con cierta consistencia la castidad cristiana, entiendo que la mujer

ideal sería algo así como la síntesis perfecta de ángel puro y maciza amante guarrindonga. Lo mismo en dirección contraria: ellas demandan del príncipe azul que sea a la vez caballero y *latin lover.* Y sostengo igualmente que en estas cuestiones pocas cosas hay peores que una novia estrecha.

Se trata de cumplir a la vez las exigencias espirituales de la comunicación personal y las no menos gozosas de pervivencia de la especie. En las primeras queremos algo que se parezca a la madre, que no hay más que una; y en las segundas buscamos a «cualquiera»; que, eso sí, responda a los atractivos cánones reproductivos, siempre genéricos, de la especie.

Es curioso que en tiempos pasados —de los que mi generación todavía guarda entrañable recuerdo— en los que la dinámica social no presionaba a los chavales hacia una antinatural iniciación sexual en tempranísimas edades, se producía una escisión erótica entre el puro afecto y la satisfacción genital. A uno no se le ocurría hacer ciertas cosas con el platónico objeto de sus amores, con quien «hacía manitas» por el parque. Esta inmadurez hemos visto que, pasado el tiempo de la horda paleolítica, se mantiene por milenios, de forma ahora en cierto sentido inversa, en la tensión contradictoria entre esposas (y madres) domésticas, y amantes (y compañeras) cortesanas. Esto en los hombres, porque nadie se ocupaba de lo que ocurriera en cuerpo y alma a las mujeres, sometidas a los más brutales tabús, no pocas veces físicamente realizados, en forma de pies contrahechos o incluso de mutilación genital.

El romanticismo, al menos teóricamente, intenta el equilibrio y la integración de lo que, como hemos visto, consiste en dos polos dialécticos que se exigen mutuamente en su contradicción; de las dos caras de una misma moneda, en la que la brutal instintividad se transforma en proceso reflexivo en el que cada uno alcanza su identidad espiritual por medio de la corporalidad del otro.

Pero este maravilloso, casi milagroso equilibrio, enseguida tuvo sus problemas. Ayudado por el cine de Holywood, esta idea romántica parece que culmina en el beso en que acaban las películas. Pero ahí comienza precisamente la vida misma. Ahora hay que aguantarse, convivir con lo complementario, pero también contrario, a nosotros mismos. Así por ejemplo, en los años 50, en un entorno de glorioso optimismo histórico, emergente

bienestar y por fin lograda salubridad, la biología se impuso al erotismo en la forma de un *baby boom* a la larga demográficamente insostenible. La mujer burguesa, eso sí muy acompañada por esposos responsables y amantes, vivía hasta la menopausia en el absorbente y perpetuo embarazo. Y sus hijas se negaron a seguir su ejemplo. El pendulazo en contra, ahora demográficamente ruinoso, es la descrita y catastrófica revolución sexual.

¿Cómo se sale de ésta? Pues, una vez más, no se sale. La síntesis perfecta de las dos caras de la moneda descritas, de biología y espiritualidad eróticas, es —al menos en lo que atañe a la estadística— un desiderátum o ideal que como tal mantiene su fuerza normativa precisamente cuando se ve de hecho vulnerado. Traducido al tema que nos ocupa: la moral sexual, también eso que los americanos llaman *family values,* define un paradigma, práctico además de teórico, sumamente exigente, también sumamente satisfactorio en sus efectos personales y sociales, pero a la vez, al menos en los márgenes, muy difícil —estadísticamente imposible— de cumplir. La tensión en el ámbito sexual entre naturaleza y espiritualidad es irresoluble. Y hay que asumirla con un sano cinismo: siempre habrá maridos infieles, mujeres casquivanas, homosexuales que quieran poner por obra sus afectos, clérigos que se busquen la vida, madres abandonadas que en un acto de desesperación aborten, mujeres de la vida, hombres polígamos. Será inmoral, pero es natural. Eso por no mencionar la telúrica tendencia del sexo a enfangarse de mil modos en repugnantes perversiones. Aunque en general se trata de infracciones que, en saludables condiciones de moralidad pública en que aún existe la vergüenza, pueden mantenerse en la marginalidad. La inmensa mayoría de los clérigos, por ejemplo, son castos.

Pero igual podemos descender al mundo cotidiano de una sexualidad que no se deja fácilmente controlar por dichas exigencias morales. Pensemos en las tendencias juveniles a la autosatisfacción; en noviazgos de estrecha convivencia a los que las condiciones sociales imponen que sean largos; en matrimonios que en la flor de la edad han alcanzado ya un número razonable de hijos y cuya pasión amorosa no puede seguir indefinidamente abierta a la reproducción (¡Ogino es una catástrofe erótica!): son todas condiciones en las que el ideal de pureza se tensiona contra su fácil, y en no pocos casos constante, infracción. Una pareja

que tras largo noviazgo llegase a eso que antes se llamaba noche de bodas sin haberse «metido mano», supondría un triunfo de la castidad, muy probablemente un fracaso del amor, seguro que una desgracia de la naturaleza, y no creo yo que un ejemplo de moralidad. Así de sencillo, y a la vez de complicado.

Pues bien, la forma catastrófica de salir de esta tensión moral sería no entender su enorme riqueza antropológica y religiosa, y tratar por todos los medios de anularla. Lo más fácil para ello es seguir el consejo del Demonio para alcanzar la «buena conciencia» haciendo de la estadística guía de conducta, declarando que no hay mal en lo que, si no todos, si muchos hacen; o que no puede ser bueno lo que para tantos es difícil; confundiendo así el bien con lo que la naturaleza da de sí sin exigencia. En eso, a la búsqueda del mito de una lúdica inocencia natural, ha consistido la «revolución sexual» descrita. Ya hemos visto cómo termina en barbaridades: infidelidad generalizada, parejas que no se aguantan en los naturales roces de la convivencia, divorcio exprés y el derecho de las madres a matar. Pero el problema es que en este terreno la deriva hacia el abismo moral comienza mucho antes: allí donde quiebra el ideal de la pureza y se pierde el sentido del pecado. De forma ciertamente exigente, decían los viejos moralistas que el sexto mandamiento no admite «parvedad de materia»; que no hay ahí pecados que no fuesen graves o mortales. No se trata de ningún *horror Veneris,* sino de la sabia comprensión de que nos las habemos, una vez más, con una fuerza primigenia de la naturaleza, que si se desvincula de su original responsabilidad reproductiva conyugalmente embridada; si al final pierde el imperio sobre ella eso que estamos llamando aquí ideal de la pureza, tiende entonces a desencadenarse, y convertida en una marea de concupiscencia, se desborda, hasta arrasar la fábrica institucional de la convivencia social. Es como el civismo. Tirar un papel al suelo no tiene importancia, parece; dejar en la acera la deposición del perrito, tampoco; beber en la calle, pues bueno; respetar el mobiliario urbano, los semáforos en rojo... En fin, a la postre entramos en una deriva en que las viejecitas no pueden cruzar sin espanto un paso de cebra. Y así la decencia empieza por considerar grave cosa tirar papeles al suelo. Solo que con el sexo es más difícil, y mucho peor.

Y es más difícil porque resulta también que es peor solución —ocurrió al menos en tiempos pasados, y pasa en otras culturas

que están en la mente de todos— el intento de anular la tensión entre sexo y moralidad por medio de una represión, espiritual cuando no físicamente mutiladora; con la ayuda de la violencia, o al menos de tabús represivos antinaturales que pretenden desterrar por completo el *eros* de la convivencia: desde novios con carabina, pasando por muchachas vestidas casi de monjas, mujeres que no podían salir de casa sin compañía, hasta las recientes ideas por parte de padres pudibundos de capar el navegador para que los chicos no vean mujeres en internet (intento condenado por cierto al fracaso, en una competición intergeneracional por controlar informáticamente el acceso a la red, en la que los más jóvenes siempre llevan las de ganar). De este modo, una cosa es la represión instintiva libremente asumida, y otra muy distinta castrar esa instintividad de raíz, en un ambiente que intenta (siempre sin lograrlo) excluir la tentación sólo haciéndose antinatural. Así no se genera moralidad, sino neurosis, y muy posiblemente perversión. Si hay que elegir desmadre y libertad o seguridad moral, la verdadera moral será siempre liberal.

Vuelvo a insistir: esta tensión entre sexo y castidad forma parte del mismo ideal de la pureza, que efectivamente no es castración, sino tenso despliegue de virilidad y feminidad hacia la vida compartida del espíritu. Por eso yo, pese a todo, cruzo ciertas calles con el semáforo en rojo (no me gusta una sociedad en la que llevásemos un guardia urbano dentro). Y en este otro territorio erótico me paro un punto antes de afirmar —no lo hago— que, al nivel de los desvaríos cotidianos, las normas están hechas, si no para transgredirlas, si para que al hacerlo, mantengamos como un tesoro la mala conciencia que nos lleva a pedir perdón por ello.

¿Cuál es entonces la solución cristiana, digamos para un chaval que tiene una novia que está como un tren y a la que también le va la marcha? No es la victoriana carabina, tampoco tenebrosos ejercicios espirituales, ni llegar agotado a verla después de hacerse una media maratón. Se llama confesión frecuente, en la que manteniendo el sano sentido del pecado, sin cuestionar el maravilloso ideal de la pureza, por la gracia de Dios nuestro Señor, convertimos la inmoralidad en alegría, la culpa en amoroso encuentro con un Dios que, si perdona a Ghengis Khan, que no hará con dos sanos muchachos que se quieren. Pero el peor crimen pastoral sería el de un confesor que intentase convencerlos

de que no pasa nada, de que para el amor no hay pecados; de que son tabús superados de una Iglesia antigua. No sólo porque sí que pasa (porque el amor desbocado en su naturalidad termina por pervertirse en una concupiscencia muy dañina), sino porque sería robarles con ello esa tensión entre su naturaleza y la vida del espíritu, que acendrada en el ideal de la pureza cristiana siempre ha sido camino de superación y ella misma escuela de amor, de un erotismo que siempre ha de guardar un mucho de promesa futura, como anticipo que es del Reino de los Cielos.

Pero es que si ese ideal, como actualmente ocurre, se corrompe, no solo sale perdiendo la moral. El mismo erotismo hecho fácil, perdida esa tensión hacia la entrega y el compromiso, abandonado del misterio que supone la aventura existencial que en él se inicia, se hace manido, aburrido, no como el lecho conyugal (al que por cierto hay que dar alegría, Macarena), sino como el porno duro.

Junto a los Del Río, vuelve aquí a ser sabio Marcuse. La absoluta genitalización de ese erotismo, que lo hace de fácil consumo, banaliza —dice— la sexualidad hasta hacer de ella triste mercancía. Ahí la relación amorosa deja de ser entrega, camino respectivo de afirmación reflexiva, y se convierte en corporalidad que bloquea la comunicación. Y si no da vergüenza es porque hace tiempo que se perdió. Nada hay aquí del *Joy of sex* que nos querían vender.

Y es que hay más alegría, Macarena, más erotismo, en un traje de flamenca, en una niña bailando sevillanas en una caseta de feria, que en una panda de porretas en pelotas en Caños de Meca. Porque pertenecen a esa alegría erótica cosas misteriosas, como el pudor, el recato, la insinuación y medios gestos que a veces lo acompañan, la picardía, en suma eso que, así entendida, llamamos gracia, o duende. Y por lo mismo a la pureza, también frescura.

Que es siempre lo que promete algo por venir, que es más de lo que en cada caso podemos dar. Se llama —lo saben todos los poetas— vida eterna.

10. ¿Hay sexo en el cielo?

No tengo ni idea. La verdad es que —tengo ya 60 años— me importa poco. Eso sí, si se tratase sólo de elegir entre tocar el

arpa en la nube o las huríes del Profeta, me haría mahometano. Y en cualquier caso el tema tiene cierto interés, como puede demostrar el hecho de que el lector, visto el índice, a lo mejor ha llegado aquí saltándose lo anterior. Pero quería incluir este epígrafe final porque me resulta extraño, o comprensible sólo desde una visión religiosa que en absoluto comparto, el empeño de no pocos pensadores cristianos en que no lo haya. Por lo que yo sé, sin embargo, el Magisterio no se ha pronunciado de forma terminante sobre esta cuestión (ciertamente tiene cosas mejores que hacer).

Empecemos por la Escritura. Pues se suele citar aquí la respuesta del Señor a la trampa saducea de los que le preguntan de quién será mujer en el Reino de los Cielos la que había sobrevivido a siete hermanos que sucesivamente tuvo en la tierra por maridos. El Señor no estaba de humor aquel día, o quizás los judíos no eran por entonces un pueblo chistoso, porque la respuesta evidente hubiese sido que de ninguno de ellos, porque, ¡a ver quién iba a querer compartir la eternidad con semejante viuda negra! En cualquier caso, dice Jesucristo que «en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino serán como los ángeles de Dios en el cielo» (Mat. 22, 30). Pero es evidente que, al menos tras la resurrección, no seremos como ángeles de Dios en el cielo, que son espíritus puros, sino hombres y mujeres de carne y hueso, con nuestro cuerpo serrano. Por lo que el Señor debe querer decir otra cosa, quizás no contra el sexo, sino contra su institucionalización matrimonial en lo que ésta tiene de servil («se darán en casamiento»), excluyente y restrictivo. La conclusión sería que en el cielo alcanzaremos la utopía del amor libre. Complicado. Pero, imaginemos: Ilsa, que se va con Laszlo dejando a Rick para salvar su recuerdo de París, ¿no verá acaso su sacrificio recompensado? Y en el París eterno, ¿qué harán?, ¿solo manitas y beber champán, a lo que se ve eran igualmente aficionados? También complicado.

Porque al menos vino si habrá en el paraíso, eso, gracias sean dadas a Dios, sí lo deja claro el Señor (Mt, 26, 29). Pese a lo de los ángeles en el cielo, Tomás de Aquino tiene claro que en el cielo resucitaremos según nuestra naturaleza, hombre o mujer, como Dios a imagen suya nos creó (*S. Th.* Suppl., q 81, a. 3). Luego en el cielo habrá vino, habrá mujeres, fiesta seguro, ¿y sexo no? Continúa la *Summa* en el mismo artículo: «Y aunque

haya diferencia de sexos, no habrá vergüenza alguna en mirarse unos a otros, porque no habrá apetito que invite a actos obscenos que causen esa vergüenza». Pretende el de Aquino que tengamos una corporalidad gloriosa pero inapetente. Sigo sin saber si hay sexo en el cielo, pero cada razonamiento que escucho en contra me resulta menos convincente. Porque, vamos a ver, para comprarle al Aquinate el argumento, habría que admitir que el acto sexual es de suyo obsceno y vergonzoso. No estoy de acuerdo (otra cosa es que por su propia naturaleza comunicativa que no animal, requiera intimidad y pudor). Y no creo que haya en nuestros días un solo teólogo moral, por estricto que quiera ser, que suscribiese tesis semejante.

Ataca el Aquinate en otro frente diciendo que el sexo en el cielo es superfluo porque la creación se habrá terminado y no habrá más reproducción, que es a lo que el sexo se ordena. Pero, si el cielo es algo, es exaltación final de lo lujoso (*luxurius,* en latin, ¡no suena bien!), de la actividad que ya no está ordenada a otro fin que sí misma. Por eso, tampoco necesitaremos comer, y parece que comeremos, ¡porque no íbamos a beber el vino sólo! En fin, que junto al amor libre a lo mejor nos encontramos con un sexo «lúdico». Insisto en que es complicado afirmarlo, ¿pero por qué empeñarse en negarlo? Sabemos también que el paraíso consiste en la eterna recreación en la que Dios hace nuevas todas las cosas, y en este sentido tiene allí su lugar todo lo que ha formado parte del curso natural en que Dios llegó a crear algo semejante a Él, a saber, a nosotros, para compartir todas esas cosas. Sabemos que habrá lobos, y corderos, que convivirán —ni idea cómo— en los eternos pastos del Señor. No son necesarios, pero allí estarán, junto a todas las cosas, afectos y logrados esfuerzos. Y aquella pasión por la que todo ha sido generado, alegría de todas las primaveras, ¿no estará?; ¿en forma alguna? Yo necesito argumentos más sólidos.

Uno de los más tontos viene de un tipo que me cae bastante bien, de C. S. Lewis. Es evidente que la esencia del cielo es la visión beatífica, la contemplación de Dios, cara a cara, como Él es, dice san Pablo. Pero sin la exclusión de nada, me atrevo a añadir; porque seguirá siendo lo propio de nuestra naturaleza contemplarlo a través de lo sensible, cuando todas las cosas se hagan trasparentes para la luz infinita que las originó; cuando Dios, por nuestro Señor Jesucristo, sea Todo, no contra, sino en, todas las

cosas, dice también san Pablo. Sostiene Lewis que lo del sexo en el cielo es cuestión que parte de una afectividad sobrenaturalmente inmadura. Como sería infantil lamentar que no fuese a haber chuches en medio de las delicias del amor. Y a lo mejor Lewis termina por tener razón, pero no en virtud de este argumento. Porque, ¿quién no podría imaginar —¡fuera malos pensamientos!— una sugerente escena erótica con champán y bombones?

Sé que me estoy poniendo borde, y no me gustaría en este punto herir la sensibilidad de nadie. Insisto en que no sé si habrá sexo en el cielo. Pero de una cosa estoy seguro: lo hay en la tierra, y para nosotros los hombres, sólo en su pecaminoso desorden constituye el erotismo un camino que nos aparta de Dios; porque en sí mismo, desde la raíz de nuestra naturaleza material y evolutiva, es camino hacia el espíritu, por el que participamos de la infinita fuerza creadora de Dios, por el que desarrollamos reflexivamente nuestra personalidad, en el que nos encontramos de modo más excelso con el prójimo; y constituye así en su corporalidad el *analogatum prínceps* del amor en absoluto; de aquel que el Absoluto mismo tiene por nosotros. Y es así camino de vuelta hacia Él; para muchos de nosotros, camino de santidad, justo en el sentido de los Del Río.

11. El celibato religioso: de lo bastante práctico a lo más espiritual

Inmediatamente alguien me objetará que el entusiasmo erótico que aquí intento, no sólo hacer compatible con el ideal de la pureza, sino ver como otra cara de la misma moneda, choca ahora con una tradición milenaria de promoción religiosa de la virginidad y de exigencia de una plena castidad para el clero católico al menos de la iglesia latina. Y no se trata sólo de un requisito por así decir funcional. La abstención sexual se plantea como una vía hacia la unión con Dios que la Iglesia siempre ha considerado —y lo confirma en la más reciente doctrina del Concilio Vaticano II— como un camino de excelencia espiritual. Por múltiples razones, la más importante de las cuales es ciertamente imitar los modelos de la perpetua virginidad de la Madre de Dios y del celibato de nuestro Señor Jesucristo (de sentido común, pues imaginemos lo que hubiese significado un Verbo encarnado

que dejase descendencia). En este sentido, mantengo mi tesis básica de que el matrimonio es verdadero ámbito de encuentro con Dios y en absoluto una «concesión» a la materialidad biológica, a la necesidad de mantenimiento de la especie humana, que diese lugar a una vida cristiana de segunda división. Pero esto del celibato requiere aquí una más detenida consideración.

Para decir en primer lugar que es una institución venerable, acrisolada en la tradición, que ha dado ingentes frutos de fecundidad pastoral, de santidad personal y de riqueza antropológica. (*The Economist* señaló en su día que los escándalos de pederastia que tan dolorosamente han desfigurado a la Iglesia tienen más que ver con una inconfesa homosexualidad que con una incontrolada represión achacable al celibato; algo así como si el capellán de las religiosas conviviese en la clausura con las novicias.) Todos sabemos que no es una institución de derecho divino, como lo es por ejemplo la indisolubilidad del matrimonio que algunos quieren ahora, más o menos indirectamente, poner en cuestión. Pero el abandono del celibato no se haría sin gravísimo daño y dilapidando una tradición que se remonta a los consejos evangélicos de Jesucristo a favor de la pobreza y de la plena castidad («eunucos» por el Reino de los Cielos, en sentido figurado).

Porque pobreza, castidad y obediencia a la misión evangélica, no son virtudes arbitrariamente compuestas, sino que tienen todo que ver entre sí. No lo dicen los Padres de la Iglesia, sino que lo establece Platón en *La República* a partir de una elemental consideración de la naturaleza humana. Los responsables de organizar las cosas del común y de dirigirlas hacia la justicia, no es que no deban tener relaciones sexuales —que eso a Platón le importa poco—; lo que no deben es tener familia. Porque es un elemental impulso de nuestra naturaleza animal que se interesarían más por el bienestar de su progenie que por el de la ciudad. No hay —lo saben muy bien los romanos— familia sin patrimonio, mejor, sin privatizar un patrimonio que en algunos casos es conveniente que sea común, por ejemplo, el tesoro de los templos. Sacerdocio y familia nunca se han llevado bien.

Sin reflexionar mucho sobre ello, a nivel de sensibilidades, está también de acuerdo con Platón nuestra actual cultura laica, que ha secularizado en la idea moderna del Estado el sentido de la sacralidad. En el Antiguo Régimen la *res pública* se identifica

con una familia dinástica, cuyo interés y patrimonio se cubren con los del Reino. Pero la Revolución, acentuando, en cierta semejanza con las iglesias, el carácter general de las instituciones, impone, al menos al nivel de paradigma moral, la «desfamiliarización» de las magistraturas. No hay nada que más nervioso nos ponga en cuestiones políticas, sobre todo en aquellas que tienen que ver con la administración del presupuesto y la adjudicación de beneficios y contratos públicos, que empiecen a aparecer hijos, hermanos, primos, cuñados, queridas o maridos. Queremos políticos castos. Y si no lo son que al menos lo parezcan. Después, como en los palacios episcopales de antaño, la naturaleza humana bullirá por las alcobas. Pero en saliendo al pasillo deben imperar los más sublimes ideales de pureza. Pretender una supuesta irrrelevancia de la vida privada de hombres, no digamos ya mujeres, públicos, es una monumental hipocresía, que tantas veces aprovecha para vender periódicos la prensa que supuestamente la sostiene.

¡Y ahora quieren algo parecido para la Iglesia: que los sacerdotes vayan a las parroquias como los funcionarios al negociado! En funcionariado se convirtió muy pronto el clero luterano en los reinos del norte. El anglicano fue peor: mantenía una muy precaria posición social, por encima de sus ingresos y por debajo de su formación y cultura; y dependía de la *gentry* rural a cuya mesa aspiraban a sentarse porque adjudicaba las vicarías y beneficios que constituían su sustento. Y por lo mismo dependían los obispos de la corona y sus ministros. Jane Austen nos cuenta las vicisitudes de ese tan dudoso status que ella había vivido en casa. Yo no sé cómo funciona esto en unos empobrecidos Balcanes, en Ucrania o en la Rusia rural; a qué universidades llevan a sus hijos, o si tienen que enchufarlos en una parroquia vecina para que sigan la carrera eclesiástica familiar. Pero sabiendo algo de la naturaleza humana prefiero no pensarlo. ¿Y en misiones? ¿El clero indígena sería monógamo en tierras de poligamia? ¿Y cómo iba a financiar la Iglesia los sueldos de 2.000 € que pudieran sustentar una mínima dignidad burguesa digamos al nivel de un profesor de enseñanza media? Claro, si queremos una Iglesia pobre y para los pobres, a lo mejor no nos importa la proletarización del ministerio sacerdotal. ¿Cómo se formarían entonces, quizás en cursos de FP, o en escuelas de adultos? Los pastores progresistas que en su día fueron tan aficionados a la sociología,

deberían pensar más despacio estas cosas cuando cuestionan el ideal de castidad sacerdotal.

Se dirá que defiendo aquí el celibato como una solución pragmática para garantizar un clero barato y el voluntariado necesario en las tareas misionales, asistenciales y educativas de la Iglesia. Algo de eso ciertamente hay. Al menos sería un funcionalismo honorable, y no como cuando se utilizaba el clero y el estado religioso para aparcar segundones de casa grande o de familias campesinas; o ahorrarse las dotes de las hijas. Sacerdotes y religiosos desmotivados cuando no corrompidos eran la consecuencia, además de los problemas que planteaba una clase improductiva de «manos muertas». Por el contrario —aunque siempre lo hubo— el compromiso vocacional de sacerdotes y religiosos es hoy en día, en la presente circunstancia de secularización social, algo de lo que no podemos dudar. Y es este compromiso evangélico, en el estricto sentido de la llamada de Jesús al desprendimiento y la renuncia, lo que en la actualidad da como nunca sentido al celibato. Especialmente como testimonio en una sociedad pansexista.

Los hijos son, según nuestra naturaleza específica, lo que nos liga como individuos mortales con la plenitud esperada de un futuro por venir. Constituyen desde el punto de vista de la biología una proyección escatológica, hacia el fin de los tiempos. Pues bien, es precisamente la renuncia a la paternidad y, casi más, a la maternidad, lo que hace de sacerdotes y religiosas anuncio de la definitiva vuelta del Mesías y heraldos de la Iglesia por venir. Un, digamos, profesor de academia de conducir, contribuye de forma evidente a un mundo mejor; más si con ello saca adelante una familia, de la que algún día puede salir una lumbrera de la ciencia. Esos esfuerzos se acumulan, y así se hace la historia. Pero una monja que atiende un dispensario en medio de la selva africana, mientras enseña a los niños el catecismo; un sacerdote que administra los sacramentos y proclama la palabra de Dios; un obispo que confirma a los fieles en la fe de la Iglesia: no es que contribuyan a realizar la Buena Nueva, es que son ya imagen viva de Jesucristo. Y para ello renuncian a esa otra tarea, unas veces humilde pero muchas otras más agradecida (y remunerada), que por otra parte es necesaria para la sociedad y para que esos futuros premios nobeles tengan el sustento que los convertirá en héroes del mañana.

Pero sacerdotes y religiosas, expresamente comprometidos con el futuro de la redención, no son el Strelnikov de Doktor Zhivago, ni Marat y Robespierre, supuestos héroes del fin de los tiempos. Muchos ni siquiera saben que están en esa guerra de los mundos. Porque lo que mueve al compromiso no es la responsabilidad histórica. Es un «ven y lo verás», un encuentro personal con Jesucristo que invita a dejarlo todo: padres, mujer, hijos y hermanos; para entregarlo a los pobres, siguiendo el mandato del amor: «tú ven y sígueme».

La renuncia al natural compromiso erótico tiene sentido en el horizonte de una exigencia sobrenatural igualmente amorosa. Una vez más pureza y erotismo tienen que ver, no de forma que se excluyan sino al revés. Y así el celibato abre el horizonte de una comunicación interpersonal que es, no igual, sino superiormente unitiva. Y la recompensa es el ciento por uno, precisamente en aquello que en el seguimiento de Jesús se abandona. Son misterios del amor y la renuncia, de la plena castidad, que es a la vez unión de corazones. Y quien esto no lo entienda, tampoco sabe lo que es verdaderamente amar, en todos los sentidos, incluso en el más deliciosamente corporal.

Capítulo IX

SOBRE EL SENTIDO CRISTIANO DE POBREZA Y RIQUEZA

DE LIRIOS DEL CAMPO Y TALENTOS DE PLATA

1. La pobreza no es una virtud

Dicho con no mucha simpatía los pobres están de moda en la vida de la Iglesia. Con mejor sentimiento tendríamos que decir que siempre lo han estado, desde que Jesucristo nos dijo que veríamos en ellos su rostro. Por ello, permítaseme algunas reflexiones sobre la pobreza, sobre su lugar en la vida espiritual cristiana, y en general —lo que en mi opinión viene a ser básicamente lo mismo— en la reflexión moral que como sujetos racionales podemos y debemos hacer sobre los supuestos básicos de nuestra existencia.

Lo primero que se me ocurre decir es que la pobreza no es una virtud, es decir algo que como tales sujetos debamos activamente procurar para nosotros mismos y para los demás. Tampoco es, como en ciertos planteamientos —por ejemplo nietzscheanos, o victorianos, o incluso calvinistas— al menos se sugiere, un vicio o el resultado de una vida moralmente deficiente. Es cierto que esta salvedad tiene un sentido general, porque en algunos casos la pobreza sí puede provenir de un problema moral, por ejemplo del alcoholismo, la ludopatía o la simple vagancia. Pero en general suele más bien ser consecuencia de la mala suerte; sobre todo procede de la historia social (si uno es negro en los Estados Unidos, gitano en España o Rumanía, o hazara en Afganistán, es fácil que sea pobre), y las más de las veces de la simple geografía, como cuando uno nace en Burkina Faso o en el altiplano peruano. En cualquier caso, no me parece interesante entrar en una discusión sobre culpabilidades; porque la riqueza no es un original estado natural del que hayamos sido desposeídos o expulsados por culpa propia o ajena. Por eso me parece que la mayoría de los seres humanos estaría de acuerdo si sencillamente digo que la pobreza es una desgracia. Y que consiste en que a uno le falta lo necesario o al menos lo conveniente para llevar a plenitud una vida digna, decimos, como sujeto racional

en medio de un ambiente potencialmente hostil a ese desarrollo. Jesucristo en el Sermón de la Montaña parece unirse a ese sentir general cuando en las Bienaventuranzas incluye a la pobreza junto a otras desgracias —como el llanto, el hambre, padecer injuria o persecución por la justicia— como aquellas cosas para las que el Reino de Dios ofrece consuelo y la promesa de su reversión.

Por otra parte, también es cierto que en esas Bienaventuranzas junto a la pobreza (de espíritu, se añade, y a saber qué significa eso) aparecen también evidentes virtudes, como el amor a la paz, la mansedumbre, la misericordia, la limpieza de corazón, etc. Algunos pasajes de los Evangelios abundan en esta otra dirección, como cuando Jesús sugiere al joven rico el abandono de todos sus bienes a favor de los pobres; o cuando, sin queja, el Señor dice de sí mismo que no tiene dónde reclinar su cabeza. Aunque esto bien podría referirse sencillamente al duro peregrinar de su vida pública. Porque, por más que al nacer, aunque sea para dar ejemplo, por pura mala suerte no tuviese sitio en la posada, la impresión que da es que el entorno, por ejemplo familiar, de Jesús era lo que hoy podríamos denominar de clase media. San José y María eran incluso «de buena familia», de la estirpe de David (que en Palestina no debía ser menos que la bragueta de Pelayo en Asturias). Y de ese entorno eran también sus amigos, por ejemplo Lázaro, o ese otro que le presta un aposento (no debía ser un cuchitril) para celebrar la Pascua; sin hablar de Nicodemo o José de Arimatea, que eran ricos sin más. Y lo mismo se puede decir de sus discípulos: Santiago y Juan, a juzgar por las ambiciones de su señora madre, aunque fuese en su horizonte provinciano, debían ser «alguien», al menos hijos del Zebedeo; Mateo era inspector fiscal, Judas sabía de cuentas, y es difícil imaginarse a Simón, también con apellido (hijo de Jonás), como otra cosa que un pescador, ciertamente modesto pero prestigioso entre los habitantes del Lago. Y de los primeros cristianos podemos decir más de lo mismo: desde eunucos cortesanos de Nínive, a miembros del Sanedrín, militares con graduación, fabricantes de tiendas de campaña, que quiere decir, proveedores del ejército imperial; pasando por gente a los que San Pablo afea el ir a lucir buena mesa a las reuniones eucarísticas, o dueños de esclavos, con los que evidentemente tampoco Pablo

simpatiza a ese respecto, pero a los que no impone ninguna perentoria obligación de manumitir. Pobres y viudas desamparadas ciertamente los había, hasta el punto de tener que apelar a la caridad de la comunidad y habilitar oficios para su socorro. Y tenemos también el ejemplo de un voluntario y parece que no generalizado comunismo en la primera comunidad de Jerusalén. Pero, a juzgar por lo que las *Cartas* y *Hechos de los apóstoles* traslucen, los primeros cristianos, sin ser una asamblea en la que abundasen sabios y pudientes, tampoco eran un aluvión de menesterosos, sino que representaban un corte social que en aquel mundo helenístico podía ser económicamente calificado como normal. Si acaso tirando hacia arriba, lo que podemos deducir de que los viajes —evidente lujo en aquella época— en absoluto les eran extraños.

Pero las cosas con esto de la riqueza siguen siendo muy complicadas. Hasta el punto de que Jesús impone sobre ella una maldición que no merece la mujer adúltera (aunque tampoco el publicano del Templo), ni, por supuesto, los enfermos y miserables, sobre los que aquella sociedad sí colgaba un tabú negativo (¿quién pecó, él o sus padres?, le preguntan sobre un ciego de nacimiento). Sólo los fariseos se acercan a la condena que parece merecen los ricos, a los que en la práctica se les veda el acceso al nuevo Reino de los Cielos.

2. El Buen Samaritano y el capitalismo

Volveremos sobre esto, cuya gravedad en modo alguno pretendo pasar por alto. Pero de momento fijémonos en un rico, Epulón, que va al infierno por haber sido insensible a la miseria del pobre que se arrastraba a su puerta. Pero también en otro: el Buen Samaritano, para el que la consideración moral es justo la inversa. Aquí se alaba al misericordioso, sin en absoluto poner en cuestión su riqueza. Hay que ponerse en escena: a un posadero le dejan un peregrino apaleado, con una cura de urgencia y un pago provisional para la atención que requiere, con la promesa de liquidar del todo la factura «a la vuelta». Y el posadero —hay que imaginar su cara— lejos de pensar en echar a la calle al indigente conforme su benefactor se alejase tras la primera vuelta del camino, hemos de suponer que respondió: «por su-

puesto D. Fulano, lo que mande Vuesa Merced; ¿gallina en el puchero, no?». Sería samaritano, pero da toda la impresión de que también era un personaje más que respetado por las posadas de la región. Y Jesús pone como ejemplo, junto a la misericordia, también su facundia. De este modo la riqueza queda redimida por la pobreza que alivia. De lo que hemos de concluir, no que la riqueza sea mala, sino, justo al contrario, que lo es la pobreza. Dicho en términos de discurso pastoral: la opción preferencial por los pobres, quizás no sea animadversión contra los ricos, y mucho menos un tabú anti-economicista. A no ser que falte en el silogismo como enlace la tesis, ciertamente marxista pero no cristiana, de que la culpa de los pobres la tienen los ricos.O lo que es lo mismo, que la forma natural de acceso a la riqueza es el expolio, la rapiña, la explotación, y en último término la injusticia que empobrece a la sociedad.

Podemos, pues, de momento decir que lo que justifica la riqueza es el alivio de la pobreza. Y hemos de preguntarnos: ¿responde a esa exigencia nuestra actual idea de riqueza? Y la respuesta es que: ¡absolutamente! Hubo tiempos duros, a los que Hobbes denomina «estado de naturaleza», en los que el hombre era un lobo para el hombre y en los que la forma de apropiar riqueza, fundamentalmente en forma de tierra, cuando no de mujeres y esclavos, era la guerra en cualquiera de sus diversas formas. Evidentemente, invadir y expropiar por la fuerza, era el injusto y usual requisito de la apropiación. No vamos a entrar aquí en cómo se restituye (de forma ciertamente precaria) la justicia, por ejemplo, en el mundo alto medieval, en la forma de contrato feudal en el que se intercambia protección (*noblesse oblige!*) por vasallaje. De esta forma, el ideal de la caballería se desarrolló como un compromiso benefactor, con claras connotaciones samaritanas (pensemos en el paradigma de San Martín de Tours), que tenía por objeto la defensa del débil y pobre frente al rico y poderoso. Que ese ideal terminase conviviendo con los más bajos y antiguos instintos de rapiña, en absoluto le quita su valor de paradigma, en el que sólo el compromiso con la justicia justifica, en efecto, el poder y la riqueza. Al final, a la idea de noble poder, le recrecen exigencias de austeridad y desprendimiento —en las órdenes militares, por ejemplo— de carácter netamente evangélico, que dejan a esa nobleza muy cerca de su contemporáneo paradigma mendicante. D. Quijote se

pone de moda, como encarnación, ridiculizada y admirada a la vez, de la hidalguía castellana; y como memoria de Sir Galahad y Sir Percival, castos y pobres buscadores del Santo Grial, que lo mismo duermen al raso, que pasean su galanura por los palacios, como hábitat natural en el que, enamorando damiselas menos castas que ellos, viven poco menos que «de gorra».

Pero esa no es nuestra idea de riqueza, que más que con la guerra y la tierra, tiene que ver con el comercio, con el dinero que mide el justo intercambio, y con los capitales necesarios para poner en marcha el esfuerzo del trabajo. Por más que esto nos suene extraño, lo que ocurre a partir del siglo XVIII, tal y como lo refleja Adam Smith en su idea de un sistema de la libertad natural —también conocido por la metáfora de la mano invisible—, es que las exigencias de una moralidad social, por así decir se consolidan institucionalmente allí donde la forma de acceso a la riqueza deja de ser la rapiña y pasa a ser la atención a las necesidades del prójimo. De hecho —dice— calmar nuestra sed y saciar nuestro hambre, no es algo que esperemos de la buena voluntad del cervecero o del carnicero, sino de la atención que cabe esperar que presten a sus propios intereses. Porque en un sistema basado en la división del trabajo y el libre intercambio de los frutos del esfuerzo humano, el beneficio personal es efectivamente interés, pero en el sentido etimológico de *inter-esse.* Es decir, ese beneficio no es sino reflejo (*bene facere*) del servicio que se presta. Yo no puedo hacerme rico fabricando un millón de tornillos, cafeteras, ordenadores, o aparatos de rayos X, sin aventurar antes que con ello soluciono los problemas de quienes me los han de comprar para que esas cosas lleguen a ser, a la vez y por lo mismo, riqueza para ellos y para mí. Cuando se pretende denigrar el sistema capitalista calificándolo como un ámbito de «despiadada competencia», se olvida que esa competencia lo es por localizar los problemas que inversores y empresarios se proponen resolver a favor de sus clientes. (Naturalmente, se ha llegado a argumentar que todo el sistema industrial se mantiene induciendo esos mismos problemas, o sea, creando falsas necesidades. Pero, ¡son ganas!)

3. La naturaleza moral del libre mercado

Este sistema de libre mercado requiere la protección de la ley para la salvaguarda de los derechos naturales, y especialmente, para lo que aquí interesa, de la propiedad, y de la libertad y responsabilidad en los contratos. Pero una vez que ese marco está garantizado, no hay otra forma de obtener un beneficio, que, efectivamente *bene-faciendum*. Y así, la libertad individual y la libre iniciativa se convierten en una máquina de generar riqueza y progreso económico. Con la particularidad de que esa riqueza, y por supuesto la propiedad en la que se basa y cuyo incremento resulta de ese esfuerzo colectivo, tiene, ya en su origen, una función social, que en absoluto es una «hipoteca» añadida, sino que responde a su misma naturaleza. Por eso habla Adam Smith de riqueza «de las naciones»; y entiende la sociedad como una *«commonwealth».* Pasaron los tiempos en los que uno podía hacerse rico actuando contra el bien común; ello, mucho antes de que se inventaran sindicatos, socialdemocracia y doctrina social de la Iglesia.

Se dirá que la justicia que se da por supuesta en este sistema de libre mercado, es meramente conmutativa, y se realiza sólo en la medida en que las partes pueden acceder, en forma de toma y daca, a un proceso de intercambio. Porque nadie da nada por nada. Y que hay muchos que están excluidos de esa corriente de creación y distribución por así decir meramente horizontal de la riqueza. Y no hay nada más falso. Como lo demuestra el análisis de Marx, como teoría popperianamente refutada según las condiciones que él mismo define. Él entiende el sistema capitalista, muy correctamente, como un proceso de acumulación reflexiva del trabajo, por el que se trasfiere renta desde el consumo a la producción. Eso se llama plusvalía, también ahorro. Primero eso lo hace, muy loablemente, el artesano, consumiendo menos de lo que le renta su trabajo, para así adquirir medios o instrumentos (capital) que lo hacen más productivo. Ah, pero que le obligan también a contratar mano de obra. Como ésta, en el límite, estará dispuesta a ofrecer como mercancía ese trabajo, no por la renta que justamente le correspondería en el proceso, sino por los simples medios de subsistencia (suyos y de su prole, de ahí lo de proletarios), el propietario de los medios de producción puede seguir extrayendo plusvalía de un trabajo que ya no

es el suyo sino el de otros. Y si no lo hace él, otro competidor vendrá que lo expulsará del sistema. Por eso, más allá de su inmediato arranque artesano, la acumulación de capital necesaria para mantener el infinito desarrollo de la producción, se convierte en explotación depauperadora del trabajador, a favor del propietario de los medios de dicha producción, que acumula todas las rentas que ese sistema genera. No se olvida Marx del comercio, para hacer una científica predicción: el capitalismo está a medio plazo condenado a una crisis de superproducción, como reflejo de la miseria que produce, que termina por minar el mercado que tendría que sustentarlo. Pero aquí es donde hoy podemos afirmar, precisamente basándonos en su mismo análisis, que esa crisis no se ha dado, ni tiene visos de darse en el futuro, precisamente mientras siga quedando humanidad que *todavía* no participa de la riqueza e igualdad sociales que el capitalismo genera.

Y es que la base del sistema es la justicia conmutativa, pero con matices. El capitalismo no es, frente a lo que piensa Marx, un sistema de mera producción, sino de comercialización de los bienes producidos, en el que el cliente, no sólo tiene siempre razón, sino que —salvo en los muy escasos casos de monopolios sostenibles, casi siempre políticamente apuntalados— es soberano frente al productor. De este modo, es capaz de obtener un beneficio extra. Es verdad lo que dicen los vendedores: ¡Es que, si te lo doy por menos, le quito el pan a mis hijos! Pues bien, va y te lo da. Es verdad. La única mentira es lo del pan, porque sus hijos probablemente estén bien despachados con clubs de golf, clases de hípica y masters en el extranjero. Pero el productor siempre tiene que pagar incrementos absolutos de beneficio a costa de pérdidas relativas. Para los técnicos: el sistema es paretianamente eficiente, pero sin alcanzar el equilibrio, y está sesgado a favor de la demanda. Y para los no técnicos: para obtener más que lo que tiene, el capitalista tiene que perder parte de lo que le correspondería, a favor de la gran masa social a cuyas necesidades ha de subvenir.

Y con el mercado de trabajo ocurre lo mismo. El incremento de la productividad hace más llevaderos los costes laborales, y del buen trabajador un bien escaso (en la medida en que el empleado, bien formado, pasa de ser mano a ser cerebro de obra) que, al contrario de lo que pensó Marx que ocurriría, asume en

la negociación una posición ventajosa. Por lo mismo, porque el capitalista, para ganar más en absoluto, tiene entonces, también frente al trabajador, que ganar menos de lo que relativamente le correspondería por ese incremento de productividad. Además, el sistema en su conjunto considera a los trabajadores a la vez como consumidores, y está por tanto comprometido, no sólo con el mantenimiento, sino con el incremento de la capacidad adquisitiva del conjunto. Eso se llama «fordismo», pues fue Henry Ford el que, siguiendo a la contra las consideraciones de K. Marx, empezó a decir lo evidente: que quién le iba a comprar a él los coches que masivamente producía si no sus propios trabajadores. Y en consecuencia empezó, él mismo, a presionar a su jefe de personal para incrementar igual de masivamente sus salarios.

Se dirá que la empresa que de esta forma produce beneficio desequilibradamente a favor de trabajadores y consumidores, está condenada a la extinción. Así es, en cada caso. Lo estableció Schumpeter: a largo plazo la economía de mercado es letal para el empresario. De lo que se sigue un consejo evidente para el inversor en bolsa: ese valor que tantas alegrías dio —casi siempre a otros—, no lo compres; o si lo tienes, véndelo. Pero no se te ocurra dejárselo en herencia a tus nietos, porque les servirá sólo para enmarcar de adorno los títulos que ya no valen nada, como nostálgico recuerdo de pasadas glorias empresariales que murieron transfiriendo riqueza a aquellos a los que beneficiaban. Los Botín permanecerán, probablemente como plácidos rentistas, navegantes y filósofos (uno ya lo es, ambas cosas), artistas o disolutos herederos. Pero el Banco de Santander, mal que le pese a D. Emilio, morirá, eso es seguro; porque en el sistema capitalista toda creatividad empresarial está destinada a desaparecer, creando y añadiendo valor, primero para sus iniciales inversores, probablemente de forma explosiva al principio en la medida de la innovación que aportaban (piénsese en Microsoft, por ejemplo); pero enseguida para accionistas, políticos, empleados, clientes, etc. Y así cumplirá su última función que es crear riqueza para enriquecer a los pobres. El capitalismo ha sido en los últimos tres siglos una dilatada, continua, lenta, pero enormemente eficaz obra de misericordia. Escaso consuelo para quien tiene hambre aquí y ahora, que necesita entonces a Cáritas. Pero a largo plazo mucho más decisiva, porque, además, ha

hecho que eso que necesitamos lo vayamos, poco a poco, logrando con dignidad, por nosotros mismos, sin tener que avergonzarnos en la cola del comedor social.

Sonará raro, pero esto no es una teoría, sino un hecho histórico, con el que, eso sí, tenemos ciertos problemas perceptivos. La idea de una sociedad igualitaria, en la que la riqueza se distribuye (tiende a distribuirse) con justicia; en la que los pobres se hacen ricos, y a veces los ricos pobres, no ha sido una conquista de teóricos políticos, ni de apóstoles morales, ni de prédicas sociales. Más bien ha resultado del compromiso de la libertad —la cual, ciertamente, puso en marcha el cristianismo— en la trasformación de nuestras condiciones de vida, en lo que necesariamente es una tarea común y que resulta en la creación de riquezas solidariamente compartidas.

4. El odio a los ricos (y el socialismo) lo pagan los pobres

Denostar la riqueza, y sobre todo a los ricos, es un error; que pagan sobre todo los pobres. Sin embargo, es cierto que el beneficio distributivo, más allá del conmutativo inmediato, que produce el sistema económico, ocurre a un plazo muy largo visto desde el punto de vista del que personalmente sufre penuria. Eso hace necesaria una red social de protección, para mayores, parados, dependientes y enfermos; una seguridad social, que completa el sistema de derechos que la ley debe garantizar, y que acelera, a la medida de la necesidad individual, la función distributiva (nunca re-distributiva, porque no se trata de devolver un expolio) de la economía de mercado. Incluso más allá de lo que la ley puede razonablemente garantizar, hace falta también un sistema de beneficencia caritativa. Y de eso saben los cristianos, porque al que tiene hambre, o va desnudo, no se le puede consolar diciendo: vaya con Dios porque sus nietos serán hartos. «Tuve hambre y me diste de comer», aquí, ahora, ya: el pobre es signo de Jesucristo en la inmediatez de su miseria; y no podemos decir que amamos a Dios a quién no vemos, sin dejarnos conmover, operativamente, por la visible miseria de prójimo.

Pero hay que ser cuidadosos, porque a la utopía anarco-capitalista de un mercado que realizará la justicia social a largo plazo,

no se le puede oponer la de una caridad que realizara inmediatamente el Reino de los Cielos en forma de comunión asistencial. Subastar el contenido de sus museos, Capilla Sixtina incluida, para financiar en los palacios vaticanos un macrocentro de asistencia a la inmigración, trasladando las dependencias de la curia a un polígono industrial, ¡pues como que no iba a resultar! Uno puede entonces desviar la responsabilidad a los gobiernos, o a los votantes. Pero es buena gana; porque eso significa echarles la culpa por no hacer milagros. Y eso de multiplicar panes y peces es algo que nuestro Señor parece que ha encomendado —eso sí, en el largo devenir del progreso económico— a la libre iniciativa humana, a la creatividad empresarial, tal y como se articula en nuestra economía capitalista.

Es cierto que la universalización de ese beneficio parece que está todavía por venir. También que esos beneficios a largo plazo pueden hacer necesarios en un momento dado recortes en los programas de asistencia social. Pero las utopías liberales, socialdemócratas y eclesiástico-caritativas, tienen que convivir en una sociedad equilibrada, sin socavar las unas los cimientos éticos de las otras. Y me atrevo a decir que, todo lo imperativa que es la caridad, y lo políticamente poderosa que es el ideal de la seguridad social, a largo plazo tienen primacía moral, sí moral, las exigencias del libre mercado, precisamente en el fin que las tres comparten que es la justa generalización de los bienes que la libertad, el trabajo y el ingenio humano son capaces de producir. Por eso, desarrollar una seguridad social que ahogue la economía de mercado, o una moralidad anti-economicista que convierta en tabú el noble afán de enriquecerse, es arruinar la fuente de una riqueza que ya en su origen tiene un sentido social y que tiende a distribuirse en virtud de su propia naturaleza comercial.

Mientras tanto, a los pobres, siempre los tendréis con vosotros, dice el Señor. Y por eso, precisamente porque todos no podemos dedicarles inmediatamente nuestros mejores recursos, no hay quién le quite el protagonismo de la caridad, por ejemplo a una pequeña comunidad de franciscanos que hay en Tarifa, que entre ventarrón y ventarrón, se dedican a sacar africanos naufragados de las playas, a reanimarlos, darles de comer, vestirlos; y, con cierta connivencia por parte de la Benemérita local,

a esconderlos de la Guardia Civil, hasta que con un billete de autobús los pasaportan camino de alguna ciudad en la que puedan ganarse la vida en un semáforo. Esos franciscanos descubren a Jesús en las playas, y son signos escatológicos de la redención. A la vez que la Guardia Civil cumple con su deber —como lo cumple el juez que ordena el desahucio de un impago hipotecario— intentando devolver a África un problema que de momento no podemos resolver, porque si lo intentásemos destruiríamos en nuestras sociedades libres aquello que las convierte en esperanza, precisamente para esos africanos que se ahogan tratando de llegar a nuestras costas. Es duro. Pero el Señor no nos dijo que realizar en la historia el Reino de los Cielos, fuese a ser fácil, ni que en ese camino dejase de haber contradicciones.

Y en su orden propio, hay algo que los poderes públicos, por principio, deben tender a garantizar, y es el acceso, especialmente de los pobres, a un mercado en el que todos tienen algo que ofertar, a fin de beneficiarse de la riqueza que ese mercado produce. Restringir las importaciones de alimentos o materias primas, o de productos manufacturados de escaso valor añadido como los textiles, que economías menos desarrolladas pueden producir a menor coste, para proteger muchas veces a terratenientes franceses a aristócratas británicos, o a caraduras asturianos, es un crimen de lesa humanidad. Porque impide las inversiones que harían mucho más productivos y exportadores netos a esos países, y les obliga a adquirir esos bienes de primera necesidad a unos precios subvencionados que ellos no se pueden permitir. Obligamos a las empresas farmacéuticas a proveer en un corto plazo como genéricos medicamentos cuyo desarrollo ha costado fortunas, mientras seguimos manteniendo artificialmente unos prohibitivos precios del trigo, el maíz o el arroz, que se inventaron hace miles de años. Es un crimen. Como lo es mantener salarios mínimos que hacen inaccesible el mercado de trabajo a chavales que serían felices, y sobre todo se formarían, trabajando por cuatrocientos euros. Pretender que eso es condenarles a infrasalarios, es no entender cómo funciona el mercado y despreciar la capacidad que todo trabajador tiene de «hacerse valer» a medio plazo, a partir del incremento de productividad que un libre sistema facilita.

Como en el caso de la emigración —que a ese medio plazo también debemos intentar acoger—, es cierto que el sistema

tiene que defender su estabilidad y evitar el shock inmediato que fácilmente provoca la emergencia de los pobres en el mercado. En este sentido, el paradigma libertario colisiona ciertamente con el otro ideal de la «seguridad social». Pero aquí se trata de tendencias, y la primacía moral está siempre a favor de la libertad, porque es lo que a la larga más justicia genera, sin necesidad de añadidos moralizantes. Como las patentes farmacéuticas, que protegen el beneficio que aporta la investigación, el proteccionismo frente al tercer mundo es algo que sólo muy puntualmente se puede justificar y cuya tendencial desaparición es una exigencia de justicia internacional, mucho más perentoria que las migajas que caen de nuestras mesas en la forma de «ayuda al desarrollo». Tener las ideas claras sobre dónde está la primacía moral en el debate de la globalización, a saber, en el libre acceso de los pobres —sí, con los parámetros de protección social que ellos se pueden permitir, que están muy lejos de los que imponen los sindicatos escandinavos o asturianos—, es una exigencia elemental, de justicia, y por lo mismo de honestidad intelectual.

5. Pobreza y vida sobrenatural

De cómo la pobreza llegó a ser una virtud, más aún, una parte integrante del «estado de perfección» de los hombres consagrados a Dios, es una larga y sinuosa historia, cuyo recorrido enhebra el desarrollo de nuestra cultura, cristiana y occidental, y que sólo puedo intentar dibujar, a la escasa medida de mis saberes, con burdos brochazos.

Ya he puesto en cuestión su supuesto carácter «evangélico». La idea de pobreza como paradigma de humanidad aparece en el Evangelio en la figura de San Juan Bautista, como no puede ser menos con una valoración muy positiva por parte del Señor: «nadie más grande nacido de mujer». Ciertamente significativo es el hecho de que Jesús comienza junto a él su vida pública, después de lo que podríamos denominar un brutal ayuno y exposición a la intemperie. El desierto, desde el que el Demonio ofrece como tentación poderes y riqueza, ya nunca dejará de ser lugar, quizás privilegiado, de encuentro con Dios. Que la pobreza, el sacrificio, la abnegación y el ayuno —en conjunto eso que en la

tradición ascética se llama «mortificación»— forma parte esencial de la vida cristiana, es algo que no podemos poner en duda. Y sin embargo, aun protegiéndolo de las críticas que provocaban sus extravagancias, pronto se distancia el Señor de su primo: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: 'Demonio tiene'. Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: 'Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores'» (Mt. 11, 18-19). Y lo mismo podemos decir de los primeros discípulos, y de las primeras comunidades cristianas: no tienen nada que ver con las sectas esenias, ni con los misterios paganos de Heracles, que en aquel mundo helenístico exaltaban la miseria, mostrando así su desprecio por esa normalidad ciudadana en la que los hombres se afanaban por encontrar, si no la riqueza, al menos un razonable acomodo. Es en este masivo grupo de los normales, donde parece que estaban bien integrados aquellos primeros cristianos.

Por eso, entre los referentes teóricos a la hora de articular una imagen antropológica de la vida moral, los primeros Padres se encontraron también cómodos con la cultura ética que había cuajado en el helenismo, muy especialmente en el republicanismo romano, a partir de influencias aristotélicas y estoicas. Sócrates, Catón el viejo, Séneca o Marco Aurelio, valían como ejemplos; incluso Virgilio se recitaba de memoria en las escuelas cristianas. La *paideia* clásica, junto a las promesas mesiánicas del Antiguo Testamento y a las enseñanzas de Jesús, conservaba, para un Clemente de Alejandría por ejemplo, toda su validez. Al menos hasta que bien entrado el siglo III, también en el terrible contexto de las persecuciones, la influencia de sectas mistéricas y de las tendencias místicas de un neo-platonismo extremo, se hizo sentir en algunos escritores eclesiásticos —en Tertuliano, por ejemplo—, acentuando los rasgos rigoristas de la ascética tradicional y la idea de una vida cristiana como consagración, que se hizo equivalente a la exclusión civil. Retiro, silencio, pobreza y soledad, determinaron el paradigma del primer monacato. Tendencia que se consolidó teóricamente en la idea agustiniana de una «ciudad de Dios», en la que la gracia definía una ciudadanía alternativa, un nuevo «estado», que frente al meramente «civil» se entendía como «de perfección»; a la vez que se veía esa perfección como reverso negativo de los más básicos impulsos de la naturaleza humana: frente al afán de asegurar los

medios de subsistencia y bienestar, como pobreza; frente a la pasión sexual de procrear, como castidad; y frente a la exigencia de ser libre, que no siervo, como obediencia. La vida de la gracia, en su carácter sobrenatural, vino a hacerse antinatural. Y así se convirtieron en virtudes, invirtiendo el sentido de la *areté* clásica, de la *virtus* romana, hábitos de conducta contrarios a la idea clásica de humanidad.

Volveremos sobre ello e intentaremos ver cómo las enseñanzas del Concilio Vaticano II nos obligan a reinterpretar está tradición del *contemptus mundi,* de modo que mantenga su esencial validez, pero sólo mediante una radical transformación teológica, y de sensibilidades prácticas. Esa trasformación pretende recuperar una originalidad evangélica, en la que la vida de perfección cristiana vuelva a mostrar su continuidad con los afanes naturales de los hombres, y no como su negación.

Digamos que este intento lo hizo antes el humanismo, precisamente volviendo a aquellas referencias morales de la antigüedad clásica. Además, por complejas y no pocas veces siniestras revueltas de historias y biografías, este ideal humanista eclosionó —traumática y por tanto caóticamente— en la reforma protestante. No vamos a seguir esa convulsa historia, pero sí a señalar cómo al final esas corrientes cuajan en lo que podemos denominar el paradigma moral burgués. Y cómo en él se liberan de nuevo aquellos impulsos naturales como actores básicos de la integración social. Mediante el matrimonio y la legítima procreación, la sexualidad se hace protagonista de la organización familiar de la comunidad; la libertad, emancipada política y religiosamente de la servidumbre, se integra en un contrato fundacional, aportando al cuerpo político la fuerza de la iniciativa privada, en la que los hombres pasan de ser súbditos a protagonistas de una historia común; y por fin, en el afán de dominar los medios de la propia existencia, como bienestar más allá de la mera subsistencia —mezclando, dice Locke, el trabajo con la tierra—, el hombre asegura en forma de propiedad el dominio de su espacio vital. De forma además que en el intercambio de aquello de lo que cada uno se considera dueño, ese esfuerzo se hace también servicio solidario a los demás: comercio; y origen así de un *producto nacional* que es también *commonwealth* y riqueza compartida. Y esto constituye un nuevo paradigma, que,

cristianos o no, todos compartimos en nuestra cultura occidental, y cuyo carácter esencialmente moral, en general aceptamos, a excepción de algunos restos izquierdistas anclados en la retórica anti-burguesa contra el neo-liberalismo y, en lo que respecta a la actividad económica, de ciertas comunes interpretaciones de la así llamada Doctrina Social de la Iglesia.

6. Las virtudes del dinero

Volviendo a nuestro tema, pienso que el capital moral guardado, a mi modo de ver ilegítimamente, en la supuesta virtud de la pobreza, se puede entonces restituir a virtudes clásicas que conservan, en este nuevo paradigma burgués y en el clásico de humanidad, toda su validez. En primer lugar en la virtud de la moderación, esencial en la imagen «cardinal» de Aristóteles, por la que los hombres deben disfrutar de los bienes, especialmente materiales, que convienen a su naturaleza, siempre con medida, a saber, con la que impone su forma racional y política de existir. Esto afecta a la satisfacción de las necesidades primarias: ser glotón, borracho, ninfómana o mujeriego, son vicios evidentes. Por supuesto, la moderación se integra también dinámicamente con la virtud gemela de la justicia, por la que el uso y disfrute de los bienes propios exige su compatibilidad según derecho con el respeto a los del prójimo. Igualmente con la virtud de la piedad, que nos obliga a hacer lo agradable a Dios, muy especialmente contribuyendo al culto y sacrificando en su honor bienes preciosos; a subvenir a los gastos públicos; y a asistir a otros hombres, igualmente hijos de Dios, cuyos sufrimientos y desgracias no nos deben ser ajenos. Sin despreciar lo superfluo, porque pertenece a la naturaleza humana una satisfacción en el adorno y la belleza más allá de lo necesario y conveniente, esta virtud de la moderación nos hace sospechoso el lujo extravagante o desmedido —asiático, decían los viejos romanos, que consideraban honorables y virtuosas sus memorias de sobrio rusticismo—.

Y ahora podemos extender, más allá de ese mundo clásico, las exigencias de esa virtud de la moderación al mundo económico actual, por ejemplo en la prohibición del consumo compulsivo de eso que el mercado nos ofrece como vano reclamo, más allá de lo que podemos gastar según nuestros medios económicos, pero incluso de lo que razonablemente se puede disfrutar

según nuestra naturaleza: diez pares de zapatos son probablemente demasiado para un par de pies.

Más allá de la moderación, que también tematizan los filósofos epicúreos como una forma de gozar según el equilibrio de nuestra naturaleza, se extiende ahora la virtud de la austeridad, precisamente como disposición a desprenderse de esas satisfacciones y comodidades para alcanzar fines honestos, impuestos por la amistad por ejemplo, pero especialmente por la justicia. En el ámbito de la *paideia* clásica, se trata muy especialmente de una virtud militar, por la que el ciudadano ha de estar dispuesto a abandonar su hogar y su propiedad para arrostrar, en común con sus iguales, penalidades y sufrimientos físicos, intemperies y enfermedades; y al final el peligro de la herida y la muerte, en defensa de las libertades públicas. Es también virtud de atletas, por la que los hombres intentan alcanzar el laurel olímpico llevando a sus límites la naturaleza física —*altius, citius, fortius*—, mediante el esfuerzo y la renuncia a la satisfacción inmediata en la que se somete el cuerpo a disciplina. La actitud del que constantemente se ejercita en esta austeridad, la llamaban los griegos *askesis*. Su lema latino fue: *per aspera ad astra!* Y con toda naturalidad incorporaron los cristianos este paradigma moral clásico, en la imitación de Jesucristo, que había llevado hasta la muerte de cruz su afán salvador de los hombres. «He combatido bien mi combate, he corrido hasta la meta, he mantenido la fe; ahora me aguarda la corona merecida…»: cuando san Pablo le escribe esto a Timoteo, está expresando algo que cualquier joven griego entiende, porque lo ha absorbido por la piel en el gymnasio y la palestra.

Curiosamente, a esta imagen el cristianismo sí añade una novedad. La austeridad y el esfuerzo ascético, va acompañada en los griegos por el miedo a la *hybris*: imitar a los dioses puede ser peligroso, cuando despertamos con nuestra desmesura su envidia y su venganza. Por contra, el cristiano pierde ese miedo a lo infinito, y entonces el camino de la áscesis se radicaliza buscando la mística, porque el cristiano sabe que en ese camino a lo absoluto va acompañado y guiado por la gracia de Dios, una vez que el sacrificio de Jesucristo ha abierto para todos las puertas del cielo. Igualmente se interpreta en esta clave la virtud del misionero que extiende a los confines del mundo su misión evangeli-

zadora, arrostrando peligros, sufriendo la escasez de lo necesario, y sobre todo abandonando toda comodidad. Pero en la reinterpretación romántica del paradigma burgués, esto tiene también una lectura laica. Y entonces la austeridad se hace también virtud de los que buscan en la historia, y en la geografía, los límites infinitos. Y se hace entonces virtud de científicos, muy especialmente de exploradores —el capitán Scott—, de himalayistas y aventureros; y en general de todos los que desafían los límites de la existencia humana; también de los revolucionarios que apuestan su vida por realizar el fin de la historia. La idea nietzscheana del superhombre que sacrifica cualquier bienestar por la proyección infinita de sí mismo, es lógico corolario de este planteamiento moral.

Pero hay más sorpresas: austeridad es la virtud de los que buscan la riqueza. Era para los romanos la virtud, ancestral para ellos, del labrador, que tira bajo la lluvia de otoño el trigo que quizás sus hijos puedan necesitar en invierno, con la esperanza, nunca del todo segura, de que en la primavera espigue al ciento por uno. También Jesús, en una cultura agrícola, expresa lo que todos entienden: que si el grano de trigo no muere, no da fruto; y entonces que sólo quien pierde su vida la encontrará.

En nuestra cultura financiera esto es un manual para especuladores. En serio. Lo contaba el Barón de Rotschild, cuando le preguntaban cómo había amasado su inmensa fortuna, y contestaba: «Siendo un benefactor de la humanidad: cuando todos querían vender y no había quien comprase, allí estaba yo y compraba. Luego, cuando todos querían comprar, y no había quien vendiese, allí estaba yo y vendía». También decía —en aquellos tiempos de revoluciones y revueltas— que había que comprar cuando había sangre en las calles. Y es que eso de comprar barato y vender caro, es muy bonito. Pero cuando uno ve cómo un dinero que tiene seguro en una cartilla desaparece, y en su lugar aparecen títulos de una empresa en Pakistán, de un banco griego, o de Bankia —y esas son las inversiones que ahora pueden multiplicar capitales—, especular es todo menos divertido. No digamos cuando un parado coge toda la indemnización del despido (hasta ahí le puede todavía decir a su cónyuge: mujer, si es sólo dinero), más un préstamo hipotecario sobre su vivienda (¡eso ya se pone feo!), para abrir una franquicia de helados de yogurt (¿a quién le va a gustar eso?). Entonces vemos cómo la

inversión es una apuesta de futuro en la que los ricos de mañana, de entrada lo pierden todo. *Morituri te salutant!,* es el lema de los que buscan la gloria. No es de extrañar que los grandes inversores, frente a sus nietos que se encontrarán con rentas seguras, hayan mantenido en este paradigma burgués el estilo austero del que sabe que ruina y pobreza son un horizonte que no se puede descartar. Confundir con esto la mangancia de los que van a contrato seguro y sobretasado bajo la protección de autoridades sobornadas, es empeñarse en tomar por capitalismo su corrupta perversión política.

Los predicadores de moralina anticapitalista, suelen con gusto citar la distinción de Aristóteles entre economía y crematística. La primera es la sabia administración que hace el padre de familia de un patrimonio siempre medido a escala doméstica por las previsibles y limitadas necesidades de los hombres. Crematística es el afán de los comerciantes de incrementar sin límites una riqueza financiera. A esta crítica del capitalismo, se añaden gustosos los derechistas provincianos à la Petain. Ni el Estagirita —ligado a la idea de una naturaleza que crece y muere— ni este otro —reaccionario que teme del progreso la decadencia de una Francia agrícola, cuya esencial riqueza está en las mil variedades de queso— entienden que a partir de sus esenciales raíces cristianas el paradigma burgués que describimos ve la historia como un horizonte revolucionario. En él se espera del trabajo humano una infinita transformación, que de una u otra forma tiene caracteres mesiánicos. Se trata de nuevo de la *hybris*, del sacrilegio que sustituye redención por revolución y progreso, y necesita entonces de una igualmente infinita capitalización del esfuerzo trabajador de los hombres. Es —decimos— tentar al cielo, y una tarea condenada al fracaso. Y así, criticando esa infinita ambición histórica, con la que todo empresario paranoidemente conecta, la izquierda se refugia ahora en el esteticismo postmoderno, mientras el antiliberalismo clerical denuncia la idolatría de Mammon.

7. De Diógenes al Santo Job

Pero volvamos a la pobreza, y su posible sentido cristiano. Mas preguntémonos antes, para ver la diferencia, que haría un financiero pagano en un caso de desastrosa ruina. Como tantos

otros, confrontados con la desgracia y la derrota, es fácil que, si tiene valor para ello, «caiga sobre su espada». Pero es posible que sea también un sabio filósofo, formado, bien en el estoicismo, bien —al final da igual— en el epicureísmo, y entonces se consolará diciendo que nada vale nada más allá de la satisfacción que la vida da de sí en la inmediatez natural. (Jesús le hace un guiño a este planteamiento, con eso de los lirios del campo; aunque debe tener algún truco, porque luego le riñe a otro que enterró un talento de plata y esperaba que diese fruto como las flores.) Y lo malo es eso, que ni epicúreos, ni estoicos, tampoco un religioso de inspiración franciscana, se hubieran metido en una aventura en la que se pudiesen arruinar. Son morales de poeta.

O de cínicos, que así se llamaban los discípulos de Diógenes que es, antes que san Simón el Estilita, el verdadero apóstol intelectual de la pobreza. Porque entiende que es despreciable todo valor que el hombre no encuentre en sí mismo, en la inmediatez de su existencia. Es el ideal de la «autarquía», de la absoluta independencia moral, que entiende como deshonrosa distracción el intento de buscar riquezas fuera. Es el que vive en un tonel; el que desprecia el ofrecimiento de Alejandro, que le quería —vete tú a saber— hacer señor de diez ciudades, y al que pide que si quiere hacerle un favor se aparte, porque subido en su caballo le tapa el sol que estaba tan ricamente tomando. Eso sí, autarquía significa autosuficiencia, y Diógenes es soberbio como un demonio. Por eso no tiene congéneres, la impasible soledad es su más preciado bien; y va con un candil a mediodía por la plaza pública buscando a un hombre, sin ver ninguno, porque todos corren afanándose en sus asuntos diarios, y él no encuentra su igual.

Se dirá que este ideal en absoluto es cristiano. Ciertamente. Pero tampoco creo yo que lo sea el desprecio de la riqueza. Mas sí parece evidente que este ideal cínico, divulgado a través de los populares misterios de Hércules y de Mitra, influyó en ese caldo iniciático que es la Gnosis, de cuya infección los primeros Padres tuvieron que defender al cristianismo por generaciones. Y no es raro que —como tantas cosas de ese mundo helenístico que el cristianismo transforma y reinterpreta— ese ideal cínico de desprecio del mundo fuese asumido al menos parcialmente por la ascética cristiana, muy especialmente por el primer monacato.

Entre Diógenes en el tonel, y San Simón en su columna, las similitudes externas no son pocas.

Sin embargo, hay otro paradigma moral ante la ruina, muy bien definido en la tradición bíblica en la figura del Santo Job. Y eso sí que refleja, en mi opinión, la verdadera actitud cristiana ante la pobreza: «Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré. Yahveh dio, Yahveh quitó: ¡Sea bendito el nombre de Yahveh!». Job no es un eremita que desprecie a nadie, sino un justo al que Yahvé premia con abundantes riquezas, que va perdiendo una a una cuando el Altísimo consiente que Satán lo tiente para que en su miseria maldiga de Dios. Y en vez de eso, lo alaba.

Permítaseme una glosa filosófica. La experiencia que aquí se nos ofrece es la de la total indigencia, de la que, en la experiencia brutal de abrirnos a la luz desde el seno materno, constantemente pretendemos escapar buscando un refugio en medio del mundo. El afán de riqueza es el intento de construirnos un albergue, un acomodo, que nos permita en la intemperie sentirnos en casa. Pero no es un problema que podamos solucionar con un chamizo. Ni algo que se resuelva con medida y mesura, con unas modestas rentas. El ansia es tan infinita como el fondo que pretendemos llenar; y así de insaciable es entonces ese afán de riqueza. El mundo en su totalidad tiene que ser trasformado en posesión y mansión eterna, en paraíso y patria de la humanidad. Y ese problema, que es el de nuestra existencia, es tan acuciante como insoluble. La pretensión cínica de la autarquía es el soberbio intento de pretender que, como no tengo su solución, el problema no existe. Y que por tanto yo me basto a mí mismo, precisamente en la exaltación de la pobreza, con sólo renunciar a la ambición y despreciar la riqueza que en el fondo anhelo. En la otra dirección, san Agustín, también denuncia la vanidad de todo intento de llenar con riquezas el corazón del hombre, que sólo en Dios, en el salto a una vida sobrenatural que la gracia nos ofrece, puede encontrar la satisfacción de sus anhelos. Pero la idea de una liberación sobrenatural que, precisamente en la pobreza, por la abnegación y mediante una gracia especial, ya me sitúa al otro lado del abismo, en el seno infinito de un Dios que me acoge, es igualmente falsa. No existe ese «estado de perfección», desde el que yo pueda, igual que el cínico autarca, despreciar los inútiles afanes de mis hermanos los hombres. Porque

esa sobrenaturaleza..., efectivamente no es de nuestra naturaleza.

Ni la autarquía cínica, ni la apatía estoica, ni la ataraxia epicúrea, ni la pobreza cristiana, variantes todas de lo mismo: del intento de independizar la voluntad humana de su circunstancia empírica y natural, pueden ofrecer la solución del problema existencial que consiste en que dicha voluntad se auto-determina, se realiza, en la transformación de esa mundana circunstancialidad, hasta hacerla reflejo de sí misma. Dicho en parábola prestada: somos hijos pródigos que nos gastamos la herencia, no en francachelas, sino en reconstruir entre los cerdos la casa del Padre; reflejos de Dios que tienen que reproducir su imagen recreando el mundo a su semejanza, nuestra y de Dios. Eso es ser ricos: rehacer el paraíso en el destierro. Somos hijos de Dios, que quieren parecerse a su padre..., y no pueden.

8. Pobreza, riqueza y Reino de los Cielos

La tentación en esta cultura nuestra, no es la liberación del faquir. Aunque no faltan los que se van a Nepal a buscarla. Más bien, nos podemos engañar con que el chamizo a veces parece resistir. En un mundo hiper-productivo pensamos entonces que la cuestión de nuestra original desnudez existencial se puede solucionar mediante una tecnología aparentemente victoriosa. Pero esas son las algarrobas que comen los cerdos. Y entonces, de cuando en cuando un terremoto, la guerra que se nos asoma en los telediarios, la experiencia en carne cercana de la invalidez, o de la temprana enfermedad que cercena una brillante carrera, nos recuerda que nos esforzamos por ahorrar para el cementerio. Y entonces, en la desazón, corremos a refugiarnos en el consumo, a la vez como ansiolítico y analgésico, o en esas propiedades que nos ofrecen el espejismo de que somos propietarios de nosotros mismos: en el coche, en el campo, en el fondo de pensiones. Y ahí resuena con toda su fuerza la voz del Señor: los ricos no entrarán en el reino de los cielos. Mas me mantengo en mi tesis: el desprecio de las riquezas, del trabajo del que esas riquezas son fruto, de esa tarea transformadora del mundo que llamamos progreso, y la supuesta confianza alternativa en una redención que nos ahorre el esfuerzo de triunfar en dicho intento,

representan también una puerta falsa en ese reino, pintada en el muro de una religión perezosa. ¿Dónde está la solución?

Siento parecer ingenuo; es como en algunas adivinanzas, donde lo que se busca está patentemente dicho. Lo que es imposible para los hombres, pues —lo dice el Señor— es posible… para Dios, a saber, que entren en el Reino de los Cielos. ¿Quiénes? ¿Los pobres? ¡No, los ricos! ¿Así, sin más? No, con una condición, que reconozcamos la radical e insuperable indigencia de la que partimos y por tanto la inutilidad de nuestro esfuerzo por forzar la puerta; que reconozcamos que, en lo que tiene de nuestra, esa riqueza es falsa; y que entonces el verdadero triunfo de nuestro trabajo, el que de verdad satisface, no es mérito sino gracia; y que, allí donde siempre buscamos una absoluta satisfacción, no disfrutamos en ella sino de lo que gratuitamente se nos da. Invertimos talentos de plata, que sorprendentemente rentan lirios del campo. Y hemos de reconocer entonces también que no somos dueños de lo que tenemos, porque ni siquiera podemos disponer de nosotros mismos. Quizás eso es lo que el Señor llama «pobreza de espíritu», que no es carestía, sino libertad frente a todo bien que no sea el definitivo.

Con la muerte y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo se acaba el tiempo de la abnegación y el sacrificio; todos los trabajos están logrados, y alcanzada la felicidad y riqueza que buscamos. Las puertas del Reino están abiertas. Y la religión se hace *eukharistía*: acción de gracias. Porque eso esencial e infinito por lo que la naturaleza se esfuerza, ya se ha conseguido. Ahí están, con todo su lujo y esplendor, efectivamente los lirios del campo. Pero aún tenemos que completar en nuestro cuerpo lo que falta a la pasión de Cristo —dice San Pablo—, y eso es trabajo y esfuerzo. Y de él resultan también, con más modestia, los ropajes de Salomón; o, a nuestra medida, la oposición que se aprueba, el negocio que sale redondo, en fin la sólida prestancia de la decencia burguesa, allí donde con el sudor de la frente y la inversión de nuestros ahorros nos ganamos la vida. Conectar las dos cosas en un continuo existencial es, me parece a mí, la exigencia natural y sobrenatural de la vida cristiana.

Solo entonces podemos encontrar signos de autenticidad sobrenatural en el disfrute de eso recibido: por supuesto manteniendo consciente la provisionalidad de toda riqueza, que a ve-

ces irrumpe en forma de miserias y ruinas que no se pueden superar y que toca entonces aceptar sin envidia a quien tuvo más suerte. ¡El Señor nos lo dio, el Señor nos lo quitó! Y hay que seguir alabando a Dios. Lo que como virtud llamamos pobreza, tiene entonces el más generoso nombre de desprendimiento. Por eso el principal de esos signos es la atención a la constante llamada del pobre, como otro Yo, como el mismo Jesucristo, que apela a la misericordia y nos recuerda que la tarea está por terminar, que hay necesidades por atender, justicia que demandar.

Y ahora una última y muy importante cuestión: ¿sobra entonces la pobreza voluntaria? Si no es un «estado de perfección», ¿cuál es la misión del fraile cartujo, de la misionera que comparte la miseria de tierras extrañas? A veces es evidente el sentido asistencial de su renuncia. Pero no es lo fundamental. Esa renuncia —*propter regnum coelorum*—, a la pasión natural de engendrar, a la satisfacción de necesidades naturales, a apropiarse y disfrutar de bienes que son buenos para todos, a hacer lo que uno quiere para rendir la voluntad en una tarea de servicio, se convierte en signo que apunta al fin de los tiempos. Castidad —a mí me sigue gustando hablar de pureza—, pobreza y obediencia, sin ser virtudes en el sentido de la *areté* clásica, definen ciertamente un paradigma moral, no como modelo a imitar, sino como luz que anuncia un mundo mejor. No constituyen un «estado de perfección», pero sí son señales de la redención, y manifestaciones luminosas del Evangelio; de que, por más que descansemos en los amenos recodos del camino que representan una novia guapa, un yate de dos palos, o el salirse con la suya, seguimos siendo peregrinos y colaboradores de Dios en una infinita tarea, respecto de la que todos somos infecundos, indigentes, y para la que una férrea voluntad sirve de poco. Porque se trata de que los ciegos vean, los cojos anden, los muertos resuciten y a esos pobres que nos llaman se les anuncie la enhorabuena de la riqueza definitiva. Ese era el Nuevo Mundo para el que el extravagante —más bien adelantado y heraldo— San Juan Bautista allanaba los caminos. Y las almas explícitamente consagradas a esa tarea redentora, son los miembros de su cofradía.

Pero, en dirección contraria, así como el signo de una riqueza santa es la misericordia y el compromiso con la justicia —también la reverencia a los consagrados—, la de una santa renuncia es el respeto a aquello que se deja atrás, renunciando a su vez a

convertir en modelo de vida lo que sólo entonces es un paradigma moral: allí donde esos heraldos de Dios no imponen un tabú sobre la corporalización sexual del amor, ni maldicen la riqueza, y se hacen siempre abogados de la libertad.

La santidad del sexo ha sido reconocida por la moral cristiana. Con excesivo entusiasmo en algunos casos, renunciando casi a hablar de la pureza (hay que matizar eso de «ama y haz lo que quieras»). La libertad está también —salvo, en efecto, en el ámbito económico— suficientemente valorada. Mas la comprensión de esos fenómenos económicos, del sano afán de bienestar y riqueza, en definitiva de la dinámica inversora y capitalista que mueve el progreso humano, sigue siendo una asignatura pendiente para esa moral cristiana desde la que los papas siguen presumiendo al menos de no ser de derechas. Quizás por lo mismo me niego yo a reconocer como virtud la pobreza. Aunque a lo mejor, con todo respeto y la debida consideración al Magisterio, podemos intercambiar una revisión por otra.

9. Iglesia, cultura y pobreza

¿Y ahora qué hacemos con el Vaticano, con los palacios pontificios, la Capilla Sixtina y la Plaza de San Pedro, uno de los más grandiosos espacios que el hombre ha construido sobre la faz de la tierra? ¿Y con la Catedral de St. Patrick, en Nueva York, de más cuestionable valor artístico, pero también magnífica, y en cualquier caso sita en el solar más caro, de la calle más cara, del barrio más caro del mundo? ¿Y con el palacio episcopal de Lima, impresionante ejemplo de barroco colonial en medio de la pobreza del tercer mundo? Si la Iglesia es pobre y para los pobres, podemos hacer tres cosas. Una es seguir en la esquizofrenia, mantener la retórica depauperante y defenestrar de cuando en cuando a un obispo que se pasa de presupuesto al reconstruir un edificio diocesano —bastante modesto, por cierto—; eso mientras seguimos enseñando con orgullo la Capilla Sixtina como si no fuese uno más de los crímenes de Borgias y Della Roveres, que encima, por culpa de las indulgencias que la financiaban, nos costó el cisma de media Cristiandad. Otra salida sería ser consecuentes con esa retórica, pedir definitivamente perdón por el derroche, pero enmendando la praxis cultural de dos mil años: se procede a liquidar el patrimonio eclesiástico, del que

bancos e instituciones públicas podrían hacer buen uso (¡total, el obispo se avergüenza de vivir «en palacio», ni siquiera en los modestos pisitos que acondicionan dentro para no pasar frio!), y dedicar el capital a obras de beneficencia. Durante un par de meses se aliviaría algo la miseria humana. Pero sobre todo, la Iglesia reemprendería, limpia de lujos, la senda de pureza evangélica que abandonó tras el Edicto de Milán.

Sin embargo, hay otra tercera posibilidad: a lo mejor —más allá de gestos y retóricas que suele aplaudir la prensa anticlerical— pensarse un poco más despacio de qué va esto de pobreza y riqueza en la cultura humana. Y de paso entender por qué la evangelización (nueva, pero también bimilenaria) tiene no poco que ver con la historia del arte, del buen gusto, incluso del lujo; y por qué el adjetivo «magnífica» debe acompañar a la presencia de Dios en el mundo. A saber, no por el honor que le debemos, que a Él le importa poco, sino porque ello es exigencia elemental de nuestra naturaleza, que es la de un espíritu encarnado en la materia.

Jesucristo nació en un pesebre. Las familias católicas lo recordamos cada Navidad a la muy modesta escala de nuestros domésticos belenes. Y murió, abandonado de todos, incluso de su Dios, en el patíbulo de los criminales. Lo rememoramos, por ejemplo en España, a la oscura luz de tristes cirios, acompañándolo en su derrota por las siniestras vueltas de nuestras callejas. Los cristianos —decía Nietzsche— adoran a un Dios muerto; al Dios de la muerte. Y son, sin rostro, cubiertos por el capirote de penitente, nunca mejor dicho la cofradía de los perdedores, plañideras de un entierro universal. ¿Es ése el evangelio, la buena noticia, que nuestras iglesias deben anunciar a los pobres? ¿De verdad que lo que quiere un pobre, la buenaventura que anhela, es que los ricos lo acompañen en su miseria, como si la compasión, sufrir con él, fuese la adecuada respuesta a la envidia que les tiene? ¿Es Jesucristo en el pesebre y en la cruz el rencoroso triunfo de los miserables?

¿Qué se hicieron las damas,
sus tocados, sus vestidos,
sus olores?
¿Qué se hicieron las llamas
de los fuegos encendidos
de amadores?

¿Qué se hizo aquel trovar,
las músicas acordadas
que tañían?
¿Qué se hizo aquel danzar,
aquellas ropas chapadas
que traían?

Lo siento por Jorge Manrique, que cuenta la vanidad de la fiesta mucho mejor que los antipáticos párrocos que antes condenaban el «baile agarrado» y ahora los coches descapotables. Pero esa religión, en la que tristes frailes, y poderosos —casi siempre ricos— intelectuales de izquierda, quieren encerrar la Buena Nueva, como rencor bienaventurado contra todo lo rico y hermoso que la vida ofrece, esa religión, no es la mía. Porque es que yo, como los aficionados del Betis que no traicionan a su equipo en la derrota, ¡pese a todo, como ellos…, quiero ganar! ¡Como todo el mundo!

Y como San Pablo, no me apunto a una religión de envidias cuyo tris-te consuelo es la difusión de la miseria. «Si Jesucristo no ha resucitado, vana es nuestra fe», dice. Y a mí se me ha prometido el triunfo. Ciertamente el definitivo, el de una vida eterna que no se conforma con algarrobas, ni con deportivos o yates, pero cuyo regusto anticipado tampoco son carricoches y pateras. Y por eso no me creo que el camino hacia esa victoria sea la demolición de lo grandioso. Y me gusta que haya gente que viva en estupendas villas sobre el mar, y que pasen con sus barcos de vela por delante de la playa en la que yo juego con la balsa de goma de mis niños; y que haya bailes de embajada —ya no los hay— a los que no me invitan, y carreras en Ascott donde no tengo palco y que sólo puedo ver entonces en *My fair lady*. Porque pienso que sin todo eso, no sólo el mundo sería más triste, sino yo mismo más pobre. Y lo que es peor, sin Beverly Hills y sin las joyerías de la Place Vendôme se me hace menos imaginable lo fantástico. Sería un mundo en el que el cuento de Cenicienta no tendría sentido, ni las hadas tarea por hacer; ni siquiera los revolucionarios justicia que reivindicar. San Pablo tendría que insistir en eso de que «ni ojo vió ni oído oyó». Pero entonces yo preferiría quedarme en mi choza, porque ya se sabe que ¡como en casa de uno…! Así de triste, o alegre, según se mire, es la imaginación humana, de la que se alimentan nuestros anhelos.

Es cierto que la primera virtud de los ricos es la misericordia: tener corazón para la miseria, y aliviarla en la, siempre relativa, medida de lo posible. Pero la compasión, el sufrir con el que sufre, no se puede absolutizar. Y por eso, en la imagen clásica de la virtud, esa compasión va acompañada por la magnificencia. En el antiguo régimen, los palacios, no pocas veces gélidos caserones —en *Alteza real* Thomas Mann cuenta la divertida historia de un príncipe centroeuropeo que soñaba con la calefacción central— tenían que devolver al pueblo en forma de fachada una dignidad visible de la que todos de algún modo participan; y estaban obligados en nacimientos, desfiles, bodas y entierros, a dispendios y boatos que, muchas veces, a duras penas se podían permitir. El lujo manifiesto no era una ofensa a la miseria, sino justo al contrario, algo debido, en lo que los hombres del común visualizaban los impuestos con que contribuían a la cosa pública que el príncipe representaba.

Es cierto que de ese mundo sólo quedan restos. Vivimos en una cultura burguesa en la que cada ciudadano tiene en su hogar el propio castillo. Pero la representación magnificente de las instituciones, sigue siendo una necesidad de nuestra naturaleza sensible. Nadie metería sus ahorros en un banco cuya sede central tuviese aspecto de nave de polígono industrial, pensando que de este modo le darían en intereses lo que se ahorran en rascacielos. Porque así no funciona esa naturaleza nuestra, que quiere visualizar el poder en que confía. Por lo mismo, lo que en su día fueron palacios principescos, hoy son sedes de ministerios y consejerías. Y donde no los hay se construyen de nueva planta, por arquitectos de postín, a precios desorbitantes. Eso es así desde los faraones, razón por la cual, todo lo público —principesco o democrático— tiende a lo grandioso; por más que el pueblo critique desde la envidia, justo lo mismo que el mismo pueblo demanda como soporte visible de la autoconciencia colectiva. Son las contradicciones de nuestra naturaleza, a la vez libre y necesitada, espiritual y sensible. (Luego queremos que las infantas de España nos salgan baratas y que los ministros ganen como un director de sucursal bancaria de barrio, y claro, no funciona.)

Y así surgieron las artes en nuestra cultura, y el lujo en el vestir, y los carruajes pomposos. Porque el lujo, como riqueza que

no es útil, es algo que, se supone, los señores se pueden permitir. Y así es como, desde el va-so campaniforme, se vienen desarrollando las artes. El lujo, por cierto, no es material en su esencia, sino que es precisamente la presencia gratuita del espíritu en lo sensible. Y allí donde esa presencia de la forma se equilibra con la función material, en el lujo medido de un buen coche por ejemplo, es donde aparece la belleza. Eso en el ámbito industrial. En la naturaleza, nada más lujoso, en efecto, que los lirios del campo.

Se entiende mejor lo que es esta virtud de la magnificencia cuando la contrastamos con el vicio cercano que es para los ricos, no ya la ostentación, que está fuera de lugar en nuestra cultura burguesa, sino la superficialidad —la magnificencia es efectivamente también cuestión de «facha-das»—, y sobre todo hacer de esa superficie ostensible lo esencial a la hora de valorar las relaciones humanas. Llamamos a eso «afectación», y hoy en día muy acertadamente «tontería», porque es efectivamente vicio de ricos cortitos. O simplemente «esnobismo», cuando además de escasa inteligencia esos ricos, por lo general nuevos en el disfrute de sus bienes, ponen en la manifestación de la riqueza la esencia de la dignidad, propia, y sobre todo ajena.

Mas por el contrario es cierto que el lujo, proporcionado en este caso a su función ritual, conviene a la manifestación de la acción de Dios en la historia. Eso es algo que todas las culturas humanas han entendido muy bien, al menos hasta que llegaron ciertos intérpretes de la pureza evangélica. Por eso, desde Stonehenge y los tótems indios, pasando por las pirámides, el Partenón, y Notre Dame de Paris, la religión ha sido, junto al poder político y la pasión amorosa, el gran motor de la creatividad artística. ¿Hay en ello algo reprobable?

Volvamos a Jesús. Parece que no tenía en mucho la grandiosidad del Templo, cuya ruina predice; que elige un humilde pollino como sede de su manifestación; epifanía en la que antes obligó a los Magos a visitar, si no el portal, seguro que sí una sencilla casa palestina (aunque su Padre dispone, como signo que apunta a su presencia, ni más ni menos que una estrella). Pero Jesucristo no necesita de templos ni palacios; y recorre además todo el catálogo de las penurias humanas, hasta cumplir su última misión en la muerte del proscrito, precisamente porque,

recogiendo todo ese dolor y miseria, los transfigura en su gloriosa resurrección.

Eso constituye la misión de la Iglesia: predicar a Jesucristo y éste resucitado. Por ello reproduce en su presencia histórica el camino de la gracia de Dios: que parte del portal de Belén, que ciertamente pasa por la cruz, pero que culmina en la gloriosa resurrección de nuestro Señor. Se trata pues de una Iglesia misericorde y compasiva, que se dirige a los humildes, a los pobres, a los pastores; pero que anuncia para ellos la Buena Nueva. Una Iglesia entonces con una opción preferencial —si se me permite el matiz— por la Gloria de Cristo resucitado. Por ello, si alguna institución, como heraldo de esa plenitud a la que todos estamos llamados, tiene, no derecho a la vanagloria, sino el deber de la magnificencia, esa es la Iglesia. La visualización de la redención, ya en la historia, porque Jesucristo ha resucitado, es fiesta y dispendio: ¡tirar la casa por la ventana!

Que en los primeros tiempos se hacía lo que se podía, que era poco, es evidente; pero seguro que en las celebraciones eucarísticas obispos y presbíteros vestían sus mejores galas de fiesta, que pronto se vieron ritualizadas en las vestes litúrgicas. Y san Pablo no reprocha, a los que venían al banquete con sus mejores viandas, que las trajesen, sino que no las compartiesen, en lo que evidentemente tenía que ser una mesa festiva, fraternal y misericorde.

Por eso, cuando, tras las persecuciones, después del Edicto de Milán, la Iglesia ocupa en la sociedad el lugar que corresponde a su misión, lugar que ciertamente no está en las catacumbas, las autoridades cristianas fue-ron muy conscientes de la dignidad magnificente que, en la medida de lo posible, tenían que asumir. Y así contribuyó al desarrollo de las artes y de la cultura, de la belleza, como ninguna otra fuerza histórica. Y no porque fuese uno más de los poderes de la tierra, sino precisamente porque el Evangelio, frente a la salvación que el Señor promete, anuncia la vanidad de todas las demás potestades. Los pecados de Julio II, príncipe della Rovere, probablemente, como los de tantos de nosotros, fueron muchos. Pero pienso que de la Capilla Sixtina no se tendrá que avergonzar en el Juicio Final.

Imaginemos una cultura occidental sin catedrales góticas, sin Basílica de San Pedro; en la que los más grande productos arquitectónicos fuesen el Palacio de Versalles, la Sede de las Naciones

Unidas, y el Estadio Bernabeu (o el Nou Camp), por poner ejemplos. Que en música no hubiese canto plano, ni la Pasión según San Mateo. Que el máximo en pintura fuese la Venus del Espejo. Empeñarse en que un mundo así sería más cristiano, porque al fin y al cabo Jesucristo fue un modesto rabí galileo, pues eso, otra vez, ¡que son ganas!

Y es que no fue tan modesto: resucitó de entre los muertos. Y sólo eso es lo que hace admirable para nosotros el portal y la cruz. Es esta riqueza de matices, incluso de contradicciones, en la vida del Redentor; es esa tensión entre los pobres de Yahvé y la promesa mesiánica del Magníficat, lo que hace que sean tan diversos los carismas de sus discípulos, desde la Madre Teresa en su labor de Calcuta, a la imponente fuerza de San Gregorio, siervo de los siervos de Dios, obligando al Emperador a hacer penitencia en la nieve de Canossa. Por eso conmueve el testimonio de pobreza de Sor Ángela de Cruz, y el heroísmo de misioneros que se juegan el pellejo en el Sahel, sin que ése sea el camino que deba emprender un padre de familia que honradamente se esfuerza por acumular patrimonio y generar bienestar para su familia..

Capítulo X

LIBERALISMO, CRISTIANISMO Y TRADICIÓN

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1. La verdad nos ha hecho libres, pero llevó su tiempo

Una de las más desesperantes señas de la hermenéutica teológica es la capacidad que algunos tienen de invertir en su contrario el significado de ciertos términos morales. Nietzsche tendría aquí mucho que decir. Así cuando entendemos por amor «verdadero» la total abstinencia erótica; por salvación o salud espiritual, la escualidez del demacrado eremita. Y en lo que aquí interesa, cuando vemos en la monja sometida a la más estricta obediencia y clausura —reverenda en muchos sentidos— el ejemplo del dicho evangélico «la verdad os hará libres». Si moral es en semántica el arte de invertir en su contrario el usual significado de los términos, entonces tiene razón Nietzsche en que se recorre por ella el camino del nihilismo, al final del cual sobrenaturaleza es anti-natural artificio y manipulación.

Allá cada cual con su exégesis. Yo estoy convencido de que el Evangelio no es maldición histórica, sino Buena Nueva anunciada a los hombres, y no a los iniciados en una secta, sino a las *gentes*, a la normal multitud de aquel mundo helenístico del siglo I. Y san Pablo se expresa en *koiné*, que es el lenguaje de esa gente del común, de los puertos, mercados y caravanas; gente que sabe muy bien lo que es un esclavo, lo que es estar sometidos al imperio de otros; y que por tanto no tiene más que una forma de entender cuando en esa lengua san Pablo les dice que la verdad de ese Evangelio les hará libres. Y lo que entienden —salvo locuras semánticas tan bien descritas por Orwell— es lo contrario de la situación a la que, por loables razones que no son aquí del caso, llega la enclaustrada religiosa. Cómo eso llegó a ser virtud es cuestión compleja en la que no nos vamos a detener. Bástenos aquí con dejar expedito el camino hacia el natural uso de las palabras, para entender cómo el cristianismo hereda, ampliando

su misión a la universalidad del género humano, la tarea judaica del Éxodo, de ser la religión emancipatoria por antonomasia.

Sin embargo, cuando a mediados del siglo XIX, se reúnen en el elemental servicio dominical que sus cristianos amos les habían permitido desarrollar unos esclavos también cristianos, para cantar quejumbrosamente aquello de *let my people go!,* lo escandaloso es que no hubiese en ello escándalo. Tampoco era la *peculiar institution* tan particular, protestante o anglosajona, pues en la católica Cuba española la esclavitud duró hasta 1886, y en Brasil hasta 1888. Podemos concluir: o la esclavitud es muy difícil de erradicar, o la verdad evangélica muy fácil de tergiversar. Probablemente las dos cosas. Porque no se trata de la histórica lucha del bien contra el mal. No hablamos de la imposibilidad de erradicar el proxenetismo, la usura o la tortura bajo cuerda. Sino del consentimiento de instituciones perversas por parte de los responsables de interpretar la Palabra de Dios. El *Syllabus* condena las básicas libertades que hoy consideramos derechos democráticos en fecha tan reciente como 1864; y se mantiene teóricamente vigente hasta el Concilio Vaticano II pasada la mitad del siglo XX.

De este modo, uno de los más profundos misterios de la historia es la perversa habilidad de la moral para invertir su acción contra lo que fundamentalmente pretende: para producir recelo y maledicencia cuando quiere ser amorosa comprensión; avaricia cuando predica generosidad y desprendimiento; miseria de espíritu allí donde está llamada a la magnificencia. Es asombrosa, quizás reflejo del constante asedio del Maligno, la capacidad de la religión para entorpecerse e incluso desfigurarse a sí misma.

Por eso no es de extrañar que de los valores humanos que conforman nuestra cultura contemporánea, que tienen su raíz en el Evangelio y que hoy comparte toda la humanidad, muchos entiendan que se han realizado en la historia como resultado de una lucha «progresista» contra la moral y las iglesias. Según esta interpretación, de los cátaros del siglo XII para acá, han sido los *dissenters* los que han estado en la vanguardia de esta lucha por la libertad. Disidentes que proponían una visión del cristianismo contraria a la autoridad y la ortodoxia: reformadores a partir del siglo XVI; y más tarde todo tipo de librepensadores, libertinos y a la postre directamente ateos.

No voy a discutir que esta tesis tenga cierto fundamento. Porque es cierto que la disidencia, incluso a través del error, fractura el consenso establecido, genera alternativas y abre espacio al pluralismo y el espíritu crítico. Sólo en el cielo seremos libres pensando todos lo mismo. Y ni siquiera, pues cada uno mantendrá la perspectiva de su original finitud. En este sentido, actualmente cumplen esa función de fracturar el pensamiento único, y son por tanto signos de libertad, opciones históricamente reaccionarias, como el fundamentalismo religioso, el tradicionalismo o incluso formas nostálgicas de autoritarismo más o menos recientes. Pero esa no es la cuestión. El proceso histórico hacia la libertad no responde solamente a la fractura de un *status quo* de doctrina y costumbres; ni resulta de la descomposición de una opresiva *universitas christiana* que en realidad nunca existió, ni como opresiva ni como universal. En su máximo esplendor, la cristiandad del siglo XIII era todavía una merienda de bárbaros, pugnando por salir del caos de tiempos oscuros, en el que volvió a caer en el siglo XIV.

Lejos de ser resultado de una tal descomposición o marginalización, nuestra cultura occidental, como básicamente hoy la conocemos, ha sido un muy coherente desarrollo orgánico, en el que confluyen —es otro tópico— el espíritu crítico de la filosofía griega, el humanismo jurídico romano, el cristianismo y las libertades asamblearias propias del mundo germánico. Desarrollo en el que el cristianismo asume, pese a todo, el principal protagonismo.

No son autores más o menos cristianos lo que proponen esta tesis. De hecho, muchos de ellos, en extraño acuerdo con librepensadores y masones, entienden también la modernidad como apostasía. El gran reivindicador del cristianismo como alma de un occidente liberal, no es Bossuet, ni Burke, ni posteriormente Donoso Cortés, Balmes, Dawson, Chesterton, Maritáin o Julián Marías (aunque también). Son en primera instancia, a finales del siglo XVIII, los autores románticos: Schleiermacher, Schlegel, y especialmente Novalis en su *La cristiandad y Europa.* Pero el que asume plenamente este cambio de tendencia, para entender ese Occidente humanista y liberal como el más específico fruto histórico del cristianismo, es G. W. F. Hegel.

Con un improbable comienzo, que es una loa de la secularización: «corresponde a nuestros tiempos —dice— reclamar (...)

como propiedad del hombre los tesoros que se han dilapidado en el cielo» (*Die Positivität der christlichen Religion*). Pero entiende Hegel que esta secularización, incluso en su carácter reivindicativo, lejos de ser apostasía, responde a la misma misión evangélica; como tarea de un Verbo encarnado que no ha venido a destruir el mundo sino a transformarlo, antes de volver definitivamente a someterlo a juicio. Y esa tarea histórica se nos ha confiado a cada uno en lo que es la esencia misma del Espíritu: el despliegue de la libertad y de la reflexión por las que Dios llega a ser Todo en todas las cosas.

2. El fatal malentendido de las dos Romas

De los factores que, vimos, vienen a trenzarse en el desarrollo orgánico de esta historia, hay algunos que se integran sin problemas. Roma pacifica el guirigay helénico, imponiendo la ley que hace viable su hasta entonces imposible convivencia. Y a su vez se ve intelectualmente colonizada por aquellos a los que aparentemente conquista. Así Roma se sobrevivió a sí misma en Grecia, ni más ni menos que hasta el siglo XV, hasta la caída de Constantinopla (los rusos dirían que hasta 1917). Del mismo modo, el cristianismo y la filosofía griega —ya lo hemos comentado—, mal que les pese a ciertos teólogos, germánicos ellos, se entendieron a la perfección en el desarrollo de la teología patrística. En cuanto a los bárbaros, celtas y germanos, hubiesen terminado por integrarse también. En parte lo hicieron. Pero el Imperio de Occidente había perdido ya en el siglo V toda su vitalidad, y las hordas cayeron como buitres sobre un enfermo al borde de la descomposición. Gibbon, en su monumental *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* sostiene que se trataba ya de un cuerpo político debilitado hasta la extenuación por el enemigo interior que representaba el ascendente cristianismo. Es la típica visión de un librepensador ilustrado del siglo XVIII. En ella recoge el rechazo del cristianismo, vivo por ejemplo en pensadores neo-paganos como Juliano el Apóstata, y algunos otros recalcitrantes filósofos neo-platónicos, dolidos por haber perdido su protagonismo a partir del Edicto de Milán a favor de los obispos e intelectuales cristianos.

Sea como fuere, la invasión bárbara vino en el siglo V a poner fin al ya secular enfrentamiento entre el Imperio Romano de Occidente y el cristianismo latino. Supuso la definitiva destrucción del uno; pero también la casi mortal decadencia del otro, afectado en su raíz por las herejías (arrianismo fundamentalmente) y por el desaforado afán de las familias romanas por mantener su insostenible poder mediante el obsceno secuestro del Papado, por entonces todavía una institución débil y, como se vio, susceptible de manipulación. Salvo por la gloriosa y fugaz —espejismo en cierta forma— restauración carolingia, la idea imperial, última esperanza de una secular *universitas christiana,* latina al menos, ya nunca llegó a consolidarse. Si acaso sólo lo suficiente para mantener una constante lucha con el Papado, renacido, también precariamente, a partir de las reformas de Gregorio VII. Pero reducido a la misión de un interesado arbitraje entre aquellos bárbaros príncipes, el papa sólo recuperó cierto prestigio mientras duró la empresa de las cruzadas, y terminó por hundirse, eso sí en medio de otro glorioso relámpago de creatividad artística, en el siglo XVI. Sólo Felipe II y los Jesuitas lograron que se consolidase un resto católico a salvo del protestantismo, sobre las antiguas provincias del Imperio. Habrá que esperar a finales del siglo XIX para ver un renacimiento espiritual de la Iglesia, precisamente cuando perdía los últimos restos de su poder temporal.

De este modo, reeditada de múltiples formas a lo largo de veinte siglos, la lucha de la idea imperial romana y la misión evangélica de la Iglesia que aquí llamo el malentendido de las dos Romas, constituye el telón de fondo sobre el que dramáticamente se desarrolla la historia de Occidente.

Y no tenía que haber sido así. Cuando san Pablo dice: «llegada la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer…» (Gal. 4, 4), es seguro que se refiere a la madurez interna del designio redentor, materializado en una Alianza con el Pueblo de Israel que se había quedado pequeña. Pero, consciente o no san Pablo de ello, vista la historia en su conjunto, la expansión evangélica de ese ideal redentor, desde la etnia judía, a las *gentes* primero y a la humanidad después, es un proyecto que hubiese sido inviable un siglo antes o tres después. Las *gentes* romanas no son ya los *gentiles* judíos. Estos son los extraños, los

que están fuera de la Alianza y de la Ley. No son bárbaros, porque son poderosos y cultos; pero en cualquier caso no son «de los nuestros». Tampoco lo eran para los romanos. Las *gentes* están fuera del ideal de ciudadanía circunscrito por la legalidad de la República. Pero la proyección a todo el *Mare nostrum* del poder y el desarrollo orgánico de Roma, supone una profunda transformación que obliga a universalizar como «derecho de *gentes»* el imperio de la ley. Y la misma idea de ciudadanía sigue esa tendencia hacia su universalización (que se completa con Caracalla en el año 212). Esta universalización administrativa, legal, militar y económica, supone una «desetnización» del ideal ciudadano. Y es aquí donde los filósofos estoicos dan el salto decisivo hacia la idea de humanidad. Ser hombre ya no es como para Aristóteles desarrollar la existencia en el marco de la justicia (animal político) ante la que me presento como ciudadano libre hablando griego o latín (animal que tiene un *logos*) con el mismo acento que aquellos que me juzgan. Tener un *logos* es ahora algo mucho más modesto: ser capaz de presentar un caso en el foro en los «chapurreaos» cuasi proletarios que eran la *koiné* o el latín vulgar; pero también mucho más universal. Porque las normas desde las que se dictaba justicia respondían a la idea de una razón común, de la que participaban todos los que más o menos podían expresarse libremente. Es así como surge la idea de humanidad y el mandamiento, en el que se ennoblece un chascarrillo cómico de Terencio, de que nada humano nos es ajeno.

Podríamos decir que cristianos y romanos estaban llamados a entenderse. Y no sólo porque los romanos construyen el marco pacífico, legal, multiétnico, viario y comercial que hizo posible la expansión al Orbe del Evangelio. Sacándole punta al aserto, podríamos decir que Jesucristo se había encarnado en un rabbi judío, para salvar a la humanidad que habían inventado los romanos.

Pero esta feliz concordia no pudo ser. La impidió la comprensión radicalmente divergente de la virtud de la piedad. Y fue culpa de ello que la verdad del Evangelio nos hiciese libres, pero que requiriese para ello mucho más tiempo y mucho más dramatismo del que hubiese sido deseable.

3. Clasicismo moral, piedad, persecuciones

La virtud de la piedad es, dicen los griegos, la que nos obliga a hacer las cosas que son agradables para el servicio de los dioses, y de los hombres. Tiene que ver, porque desde muy pronto, la convivencia regida por la justicia se desarrolla en la *polis* en un marco de sacralidad. Esa piedad es la que, en la presencia del dios protector de la ciudad, hace que los hombres, mejor, los todavía ciudadanos, se reconozcan unos a otros como iguales y libres. Una vez más, se trata de ese espacio de convivencia, de carácter esencialmente moral, que con connotaciones ilustradas, Kant denominará «reino de los fines», que es ciertamente también Reino de Dios. De este modo, la piedad es una virtud a la vez religiosa y política. Es la que rige el culto, pero también el respeto y reverencia a las magistraturas públicas. Es, de forma para nosotros sorprendente, una virtud militar, que lleva a los soldados a dar la vida por la patria, que es la tierra de sus padres. De ellos procedemos como hombres libres, lo que nos lleva entonces a honrar a los muertos. Es, por último, una virtud que tiene que ver con lo que hoy llamamos solidaridad, y llamaban fraternidad los revolucionarios franceses; porque nos lleva a ver a nuestros iguales en los necesitados y desvalidos.

Su marco de vigencia estaba para los griegos circunscrito por los muros de la ciudad. Pero se amplía con los romanos también a las *gentes*, a los peregrinos; e incluso como «clemencia» se extiende a los mismos enemigos, cuando honrosamente combatían para someterse al final al imperio de las legiones. (Eso sí, si no se resistían demasiado, porque de otra forma la venganza de Roma no daba cuartel y se aplicaba sin piedad a ancianos, mujeres y niños.) En fin, tampoco se trata de idealizar, porque los romanos podían ser, y frecuentemente eran, despiadados, capaces de aplicar una justicia brutal, de poner hombres a luchar al mismo nivel de las fieras, por el mero espectáculo; y por supuesto de hacer convivir sublimes ideales con rastreros intereses esclavistas, por ejemplo. Pero no se trata de resultados, tantas veces históricamente incoherentes, sino de tendencias morales. Y en este sentido la piedad romana era algo muy parecido a los que luego los ilustrados (también capaces de ser más salvajes que los salvajes) llamarán «humanidad».

A cambio de garantizar ese espacio en el que primero ciudadanía, y luego humanidad, eran posibles, la *polis* griega, la República, y el Imperio después, exigían ser reconocidos efectivamente como el marco sagrado de la salud, de la salvación, que hacía llevadera la mortalidad. ¡Salve!, es el saludo (de la misma raíz que «salvación») de los mortales al César. Y así Augusto «consagró» su magistratura imperial de carácter militar, asumiendo enseguida la sacerdotal de *pontifex maximus*. Y así se hizo imparable, en un marco politeísta, la tendencia a divinizar al César.

Y aquí no había bromas. Criticar los sagrados consensos ciudadanos, le costó la vida a Sócrates, por corromper a la juventud; sobre todo cuando despreció a la Asamblea rechazando la multa que le imponía. ¡Tonterías, las justas, y desafío ninguno! Y del mismo modo pronto tuvieron (¡causaron, decían las autoridades!) problemas los judíos, que pretendían, sólo ellos, ser el pueblo santo de Dios.

Peor fue a continuación con los cristianos. Porque con un pueblo todavía se puede negociar, o imponer tratados en los que se reconozca al César, o a su legado, el imperio sobre la vida y la muerte. Pero una religión que hace a los hombres salvos y santos por la directa intervención de la gracia —prerrogativa imperial— de Dios, hace, pensaron las autoridades romanas, toda comunidad ingobernable. Una república de «hijos de Dios» es una receta para el caos social.

El cristianismo hubiese asumido sin más esta idea del humanismo clásico. De hecho lo hizo, convirtiendo la humanidad en el marco de la historia de la redención, incluso en el objeto genérico de la intención salvadora de Dios. La idea de Iglesia, como comunidad de los creyentes, es también «asamblearia». Pero la comunidad que en ella se constituye, como una tal «de los santos», tiene un sentido escatológico; es una vocación, más que un *status* jurídico. Y sobre todo, frente a toda esa dimensión social y legal, prima la persona concreta, rescatada cada una por el precio de la sangre de Cristo. Del mundo clásico la teología cristiana ha heredado su «eclesiológica» tendencia al comunitarismo, especialmente de moda en actuales entornos progresistas. Pero es un espejismo. Porque tiene en su entraña la tendencia contraria: la salvación y la gracia que la causa es un acontecimiento abso-

luto, separado. No es el pueblo, la República, ni siquiera la Iglesia, el receptor de la redención. Lo que es deificado por nuestro Señor Jesucristo es el «prenda» que somos cada uno. El Reino de los Cielos no está «entre», sino «dentro» de, vosotros. De ahí, por ejemplo en filosofía, la transformación de la «idea» griega, que es lo que se ve a la luz del discurso público, en «concepto»: en lo que el alma puede «concebir» en sí misma. De ahí que san Agustín transformase el *logos,* que era en el mundo clásico lo que *se* dice, en vida interior, en soliloquio; en el que guiada, dice, por el «secreto oráculo», el alma se hace juez de lo verdadero y lo falso. La soledad, que era la penitencia del destierro, se hace por el contrario requisito del encuentro con Dios. Si acaso, los padres del desierto se entendieron —de forma harto peligrosa— con los «cínicos», que desde el tonel de Diógenes sostenían el ideal de la «autarquía», que significa autosuficiencia. Por eso, bien podemos decir que mientras Roma descubrió la humanidad y sacralizó las instituciones políticas que la hacían posible, el cristianismo hizo lo propio con el individualismo, e inventó la libertad en la historia. Un cristiano es un anarquista en potencia, máxime cuando su visión escatológica del Evangelio le lleva a la continua denuncia de la insuficiencia histórica; y convierte a cada uno en soberano profeta frente a todo imperio secular.

Este es el origen de toda revolución, que tiene su anclaje en un sentido de la piedad que hace de la sacralidad vocación, *empowerment* y emancipación; y de todo gobierno misión imposible. Era de nuevo Grecia, paisaje de heroicos semidioses, elevada ahora al infinito judaico. Y de eso Roma, que era el Estado, ya había tenido bastante.

Y así estaba servido un conflicto irresoluble. Las autoridades no podían reconocer una sacralidad privada, que enseguida interpretaron como sectaria, insocial y al final como inhumana. Los cristianos eran vistos como gente extraña, capaces de comerse crudos a los niños; y por tanto como plausibles culpables, desde el incendio de Roma por Nerón, de toda desgracia pública, de cuya responsabilidad las autoridades se aliviaban decretando su persecución; cuya justicia se hacía evidente para ellas en la pertinaz negativa de reconocer con un poco de incienso la divinidad del Imperio y del César.

Pero para los cristianos era también cuestión de vida o muerte. Vivían una religión predicada desde la cruz, en la que el

supremo sacrificio de Cristo abría para todos el Reino de los Cielos, pero sólo en el reconocimiento de que el Señor no era un simple profeta, sino el Hijo unigénito del Padre y único que merecía adoración. Los cristianos, siguiendo la enseñanza del Señor, estaban dispuestos a reconocer al César en su orden propio. Pagando tributos, por ejemplo, acatando las leyes y asumiendo sus deberes ciudadanos. (De hecho se expandieron, bien integrados en él, por el estamento militar). Pero se negaban a participar en los cultos paganos, porque lo que corresponde a Dios, sólo lo podían dar a Dios. Aunque les fuese la vida en ello.

Grandioso fue en este sentido el testimonio de su fe. La sangre de los mártires se convirtió en arquetipo espiritual. Posiblemente, salvo la de Diocleciano, las persecuciones no fueron tan masivas; y en muchos casos, promovidas por inicuas autoridades provincianas, tenían un alcance local. Pero efectivamente contribuyeron a conformar la autoconciencia cristiana obligándoles a ser aquello de lo que injustamente se les acusaba y que originalmente no quisieron: gente cuya fe los hacía extraños, con tendencia a ocultarse; que se reunía en cultos secretos e iniciáticos. ¡Imaginemos: a comer la carne y beber la sangre del Señor! Nada bueno contribuyó la vecindad de sectas gnósticas y otros también extraños cultos mistéricos. La influencia de los cínicos, con su gusto por la marginalidad y el «desprecio del mundo», contribuyó al desarrollo de modelos, eremíticos primero, y monacales después. Y por último, ya pasadas las persecuciones, bajo la amenaza ahora de las hordas bárbaras que ponían de nuevo en cuestión el paradigma de convivencia civil que el Edicto de Milán apenas acababa de reabrir a los cristianos, tiene poco de extrañar que san Agustín entendiese la vida de la gracia como una ciudadanía sobrenatural alternativa, como una Ciudad de Dios exenta, antitética a la Ciudad de los Hombres que ante sus ojos se estaba hundiendo.

4. Humanismo, reforma, modernidad

Muchos pensadores cristianos, movidos por las grandes obras del Medievo: las universidades, las catedrales góticas, *La divina comedia,* el incipiente parlamentarismo, las grandes órdenes monásticas, los modelos de santidad que representan Bernardo de Clairvaux y Francisco de Asís; y en no menor medida la

ingente y sólo en parte contradictoria tarea defensiva de las cruzadas, las órdenes militares y el espíritu de la caballería, han querido ver la Edad Media como un tiempo de carisma y plenitud, muy lejos del oscurantismo que le atribuyó la historiografía ilustrada. Pese a todo, creo que no es inmerecido el atributo de «media» que esos historiadores le asignan; ni de calificar como Renacimiento el esplendor estético y literario que le sucedió. Pero en su aparente brillantez, ni la una ni el otro fueron tiempos de equilibrio. La bárbara sima en que la humanidad, y la religión, se habían sumido durante siete siglos, era demasiado profunda. Pensemos, por ejemplo, en el esfuerzo de la Iglesia por declarar treguas de Dios en domingos, festivos, Navidad y Pascua, como días inhábiles para la carnicería general que por entonces se estilaba. Habría santos, excelso misticismo; pero las costumbres eran un desastre, en todos los mandamientos, a cuyo desdoro contribuían por igual príncipes y dignidades eclesiásticas. (Pese a lo cual, el cardenal Mendoza, el de los lindos pecados, fue un gran humanista.)

Y los antiguos problemas estaban muy lejos de estar resueltos. De hecho, el Renacimiento termina replicando la misma escisión entre la idea clásica de humanidad y la agustiniana de sobrenaturaleza: en el humanismo por un lado y la reforma protestante por otro. El humanismo supone la recuperación de los ideales estéticos y antropológicos de ese mundo clásico, a través de los textos, también recuperados y ahora difundidos por la imprenta, que traslucían, en Platón, Virgilio, Cicerón o Marco Aurelio (claro, también en Lucrecio), esa idea greco-romana de humanidad. Pero ese optimismo humanista, asumido —esta vez sí— por la Iglesia con singular entusiasmo estético y constructor (pretender lo contrario es mala voluntad de esa historiografía anticristiana), de nuevo provocó el rechazo por parte de esas otras tendencias intimistas y antivitales que vimos se reflejaban en la *devotio moderna.* Pero esa espiritualidad, en la que se radicalizan las ya radicales posiciones agustinianas, es la que asume ahora el protagonismo de la reforma que una Iglesia, más que humanizada, mundanizada y confundida con los príncipes seculares, estaba pidiendo a gritos. Donde no se hizo encauzada por autoridades eclesiásticas piadosas, doctas y poderosas —el cardenal Cisneros fue un ejemplo en España—, los impulsos reformistas se hicieron anárquica responsabilidad de clérigos tan

espirituales como seguros de sí mismos. Hus, Lutero, Zwinglio, Knox, Calvino: toda una caterva de visionarios. De nuevo humanismo —abandonado por la piedad pronto se agotó— y sobrenaturalismo individualista, tomaron caminos divergentes. Salvo en algún caso aislado como Melanchton, la idea de un protestantismo tolerante es una falsificación histórica. Porque aquello terminó en una orgía de intransigencia, iconoclastia y fanatismo, que hizo de la fe, más que puerta de la eternidad, punto de apoyo del Demonio para extender el odio y la matanza. Sólo tras la paz de Westfalia en 1648, agotada Europa por las guerras de religión, comenzaron a elevarse voces a favor de la libertad de cultos. Pero el impulso hacia ese nuevo humanismo, que apuntaba a la Ilustración, ya no vino (aparente o explícitamente) del cristianismo, sino de una nueva visión del mundo que, confiando más bien en la nueva ciencia natural, quiso hacer de la irreligión condición de posibilidad de la pacífica convivencia.

Sin embargo, la reforma protestante, y aunque no fuese ésa su intención, tuvo enormes y muy positivas consecuencias en la historia de la libertad. En primer lugar porque acentúa el carácter esencialmente individual de la redención. La salvación nada tiene que ver con leyes, principados o instituciones, sino con la aceptación de la voluntad salvífica del Señor, que ocurre en la particularidad de la fe de cada uno. Tanto se acentúa este ámbito subjetivo que pierde sentido la sacramentalidad y en consecuencia carece de significado lo que la tradición llama «poder de las llaves», en el que se apoyó la institucionalización de la acción redentora a través del orden sacerdotal, que recogía en un sentido jerárquico la sucesión de los apóstoles. Por el contrario, la reforma desplaza todo el centro de gravedad desde los sacramentos a la fe (*sola fides*), y de ésta a la revelación que Dios hace de sí mismo en la Escritura. La Biblia se convierte así en el centro de gravedad de la sacralidad (*sola Scriptura*). Los efectos son efectivamente disolventes y desinstitucionalizadores. Lo que Dios quiere se lo dice a cada uno; y lo que debemos creer está escrito. Sólo hay que, ya no escuchar, sino leer.

Las consecuencias culturales son inmensas. En primer lugar había que traducir la Biblia; lo que dignifica las lenguas populares. Lutero convierte así el alemán, de lengua en la que el vulgo hablaba con las vacas y con los vecinos de dos valles o dos ciudades más allá (el anclaje dialectal de la lengua era brutal), en

medio de expresión del espíritu. La Biblia hizo además de la imprenta un muy saneado negocio, y de las letras el ámbito de encuentro de la autoconciencia colectiva. De una colectividad que tuvo que alfabetizarse masivamente, si quería enterarse de lo que había de creer. Porque ya no servía el sermón del cura los domingos. Lo que Dios dice se lo dice a cada uno, porque es cada uno el que ha de creer. El asunto era complicado, porque luego las sectas siempre intentaban reconstruir una ortodoxia doctrinal, a veces a sangre y fuego. Pero el principio del «libre examen», de que no había intermediarios magisteriales entre la Escritura y el creyente, quedó firmemente asentado. Y así también se abrió el camino del libre pensamiento. La vía hacia el disenso, por más que siguiese siendo dramática, ya no se volvió a cerrar.

El efecto sobre la unidad de la Iglesia fue devastador; y la religión evolucionó hacia el sectarismo. Pero por otra parte también se vio consagrado el ámbito privado. Centrada en la Biblia, cuya primera página registraba matrimonio y nuevas vidas, la familia se hizo iglesia doméstica: lugar absoluto de acceso a la fe y encuentro con Dios. Y ello tuvo otras consecuencias positivas en lo que se entendió como sacerdocio común de los fieles. La propagación del Evangelio ya no era una cuestión institucional que se entendiese básicamente encomendada a los sucesores del colegio apostólico. Por el asentimiento a la fe y la recepción del bautismo, el fiel cristiano está llamado a ser, pese a la recepción pasiva de la gracia, el protagonista de esa tarea evangélica. Las cuestiones económicas, organizativas o incluso de orden público religioso las transfiere Lutero —ése fue el éxito político de la reforma— a los príncipes, encantados de echar mano a las perversas riquezas de la Iglesia. Pero también de estas funciones se hacen cargo las mismas comunidades de orientación calvinista. En ellas los más representativos laicos se convirtieron también en detentadores de la autoridad eclesiástica. Todo ello sin abandonar sus *wordly callings,* es decir, a la vez que aumentaban en el ejercicio de sus oficios y profesiones su influencia social y su riqueza, que pronto comenzaron a verse como signo de predestinación.

Esta, por así decir, mayoría de edad que la reforma reconoce al simple fiel cristiano, supone, qué duda cabe, un enorme impulso para la emergente burguesía, que especialmente en el

mundo anglosajón viene asociada a la mentalidad de los *dissenters* frente al *establishment* episcopal y de la *gentry* anglicana. *Self reliance,* austeridad, acendrado sentido familiar y espíritu empresarial; no pocas veces unidos al sentido de misión que impulsa a buscar en un Nuevo Mundo, como Tierra Prometida, el marco de ese compromiso evangélico, constituyen así un tejido socio-moral. Y en él surge de forma natural el celo por los derechos civiles, por la salvaguarda de la privacidad, y la defensa de instituciones de autogobierno, muchas veces de origen medieval —*no taxation without representation*— con las que los poderes públicos pronto se vieron obligados a compartir el espacio político. La natural evolución condujo —de forma no exenta de dramatismo— hacia formas de equilibrio entre poderes diversos (*check and balances*), y hacia la garantía de los derechos individuales.

En resumen, la historia de la libertad en el mundo anglosajón corre paralela al desarrollo de la conciencia cristiana, casi se puede decir que hasta nuestros días; con el añadido de que la proliferación de sectas obligó en los Estados Unidos a hacer de la república un ámbito de libertad de cultos con expresa prohibición de todo *establishment* religioso.

5. La Ilustración continental y las revoluciones

Por el contrario, en el ámbito católico la Iglesia tras el Concilio de Trento reaccionó a la reforma protestante reforzando en cuestiones disciplinares y teológicas su cohesión jerárquica. Poderosas instituciones, antiguas como la Inquisición, o modernas como la Compañía de Jesús, contribuyeron a esa solidez, favoreciendo el sacerdocio ministerial en detrimento de un laicado del que se esperaba humildad y sumisión. Pero la hora de la Iglesia como motor de la historia había pasado. El protagonismo del Papado en el mundo latino (también el del clero en los países luteranos del norte) tuvo que ceder su lugar a los emergentes estados modernos, que tendían a la absolutización del poder real. Los príncipes pronto llegaron a un tácito acuerdo con la Iglesia por el que la Corona hacía de la fidelidad doctrinal cuestión de orden público, a cambio de que ella reforzase también la sumisión de los fieles, ahora obispos incluidos, al rey. Y la Iglesia, al menos su independencia, no salió reforzada de ello: galicanismo,

josefinismo, y todo tipo de regalismos se extendieron por Europa. Como la aristocracia, la Iglesia pudo conservar su relevancia social, y sobre todo su poder económico, sólo al precio de hacerse cortesana. La Compañía de Jesús, cuyo sentido fundacional era ser instrumento al servicio de Roma, terminó expulsada, uno tras otro, de todos los reinos de Europa. Y al final se forzó al Papa (de sus nombres en el siglo XVIII nadie se acuerda) a su práctica disolución.

Luego, esas Coronas y demás poderes seculares tampoco cumplieron su parte del trato. Una nueva intelectualidad surgió al margen de las Iglesias y terminó por socavarlas doctrinalmente, apoyada en la nueva ciencia natural, que pretendía acceder al conocimiento del mundo, del hombre, del bien y del mal, al margen de las discusiones teológicas, a las que se echaba la culpa, sólo en parte justificada, de las guerras de religión que habían desangrado Europa. La paz de las conciencia se buscaba a través de las ciencias formales y de la observación empírica. Y Dios quedó relegado a un vago y desleído Algo, que si acaso ponía en marcha la maquinaria natural, sin ocuparse mucho de su destino, no le fuesen a echar la culpa de tanta desgracia como su curso producía. De ella los hombres intentaban ponerse a salvo mediante el desarrollo de una incipiente técnica, y en lo posible de la buena gestión de sus haciendas, públicas y privadas. La Iglesia, reducida a mero factor de orden y a ofrecer un consuelo popular cercano a la superstición, se vio más o menos sustituida en las clases dirigentes por una benevolente y filantrópica Masonería, en la que participaban nobles, burgueses y no pocas mitras. (Cuentan de Luis XV, no especialmente piadoso él, que mientras tachaba la terna completa que la autoridad eclesiástica le proponía, comentaba: «ponedme a otros: sería bueno para Francia que al menos el arzobispo de París creyese en Dios».)

Y sin embargo, la masónica Ilustración, exceptuando algunos radicales, tampoco es que fuese anticristiana; sencillamente asumía un benevolente ideal de progreso: de fomento de las obras, instrucción y salubridad públicas; en lo posible de la paz y de limitados derechos civiles; en suma del bienestar, de la libertad, y siempre de la tolerancia; ideal que muchos pensaban correspondía al núcleo esencial de la religión, pero que no se podía confiar a una inútil Iglesia de «manos muertas». A finales del siglo XVIII

Kant escribe una *Religión dentro de los límites de la estricta razón,* a favor de una lectura laica de esos ideales evangélicos, que culminaba en la ya mencionada idea del «reino de los fines», en que los hombres, absolutos ante Dios, se reconocían unos a otros como sujetos libres e iguales; y que no era sino el trasunto laico de la Comunión de los Santos.

La incompatibilidad de este proyecto secularizado de trascendencia con las instituciones todavía vivas del Antiguo Régimen, puso en marcha con el cambio de siglo los movimientos revolucionarios. En su esencia pelagiana, se esperaba de ellos que la salvación que antes habían confiado a un Dios ausente y lejano, se hiciese viable para sujetos, que no súbditos, capaces ahora de hacerse protagonistas de sus propios destinos. Los hombres, o al menos los más ilustrados de entre ellos, los más audaces y virtuosos, debían hacerse responsables de una historia que ya no debía estar en manos de los príncipes de este y el otro mundo. En consecuencia, lo que para la Ilustración era un vago deísmo, se hizo ateísmo primero y antirreligión después. En Feuerbach, Marx, Nietzsche: el camino revolucionario hacia el superhombre se hacía exigencia de la muerte de Dios.

Sólo que la revolución replicaba así, una vez más, la esencia del pecado original. Y una y otra vez, el paraíso que el hombre quería construir en la tierra haciéndose señor del bien y del mal, terminaba en el infierno del Terror, en el que la revolución, como Caín a Abel, devoraba a sus propios hijos.

Pero fue buena gana: el cristianismo, siempre a la postre vencedor —las puertas del infierno nunca prevalecen—, se negaba a entender que lo que esa revolución pretendía era simple trasunto deicida del Evangelio. Y entonces —fue una de las perversiones del romanticismo tras la fracasada revolución— de nuevo, como tras la reforma, ese cristianismo se hizo reacción, refuerzo de la Santa Alianza; y en España, siempre con unos años de retraso, carlismo.

Mientras tanto, la revolución, desgajada de su tronco cristiano e incapaz de convertirse por ello en un proyecto histórico viable, intentaba proteicamente revestirse de formas diversas: burguesas, proletarias, y por último nacionales; formas diversas, todas pecaminosas, de proyectar el superhombre como violento

sustituto del Verbo encarnado. Cristianismo y revolución, desconociendo el esencial núcleo que cada uno tenía en el otro, se hicieron así mutuamente odiosos.

Así transcurre todo el siglo XIX. En las oleadas reaccionarias que se alternan con los sustos revolucionarios, aún se da en él un renacimiento de la Iglesia. Despojada de sus últimas posesiones seculares, ganó en pureza espiritual. Una nueva vitalidad se hizo evidente en la proliferación de nuevas congregaciones religiosas, dedicadas a la educación, de clases burguesas o populares, a los enfermos y a la evangelización misional en el nuevo mundo colonial, etc. Pero intelectualmente el pensamiento cristiano seguía anclado en una teología argumentalmente pobre e incapaz de ofrecer una alternativa a la visión positivista de la naturaleza, al librepensamiento laico y a las ideologías revolucionarias. La ciencia, la literatura, el periodismo y la propaganda obrera o nacional, parecían terrenos en los que los cristianos consolidaban un ya secular complejo de inferioridad. Y el tradicionalismo político y moral parecía, una y otra vez, hacerse el espacio natural de esa intelectualidad ultramontana. La asombrosa pervivencia del carlismo hasta los años 50 del siglo XX, dan testimonio de ello.

Los puentes hacia el «mundo moderno» —pensemos en Chateaubriand o Lammenais, en Francia— no lograban cuajar, torpedeados por un Papado que en Italia miraba al liberalismo nacionalista como natural enemigo de la Iglesia. Intentos como los de Balmes o Donoso Cortés, derivaban una y otra vez hacia posiciones reaccionarias, asustadas por el anticlericalismo de un Victor Hugo o un Pérez Galdos, cuyos personajes hoy nos parecen modelos de excelsa moralidad dentro de la tradición cristiana. Por último, a finales de siglo, ocurre la catástrofe del Modernismo, en el que esos intentos de aproximación, a la ciencia, a los métodos filológicos para el estudio de la Escritura, al vitalismo filosófico por entonces en boga, son vistos (y en algunos casos probablemente lo eran) como mortal amenaza para la integridad del dogma. El *Syllabus*, el concilio Vaticano I y la encíclica *Pascendi* de Pio X (los papas a partir de Leon XIII vuelven a tener nombres memorables) suponen sucesivos cerrojazos al proyecto de encontrar para la Iglesia un lugar natural en ese mundo moderno.

6. El Concilio Vaticano II

De este modo, ni cristianos ni liberales estaban dispuestos a reconocer que cada uno era contrapunto del otro; que la libertad era el despliegue histórico de la Buena Nueva evangélica; y que esa negativa tensión desfiguraba la naturaleza de ambos. Y sin embargo, pese a los desequilibrios que en forma de bandazos ese antagonismo producía, la historia de Occidente iba generando poco a poco un mundo cada vez más libre, humano, culto y progresista; a la vez que en ella, allí donde parecía que estaba siendo derrotada en ese *Kulturkampf,* la religión se iba depurando de adherencias temporales y desarrollándose hacia formas ejemplares de espiritualidad.

Fijémonos en la Iglesia: va camino de ver la santidad de cinco papas seguidos reconocida en los altares; tiene un clero, reducido últimamente en sus números, pero, sobre todo entre los más jóvenes, culto y como nunca comprometido con su tarea pastoral y misionera; aporta a la discusión cultural una productividad intelectual —teológica y apologética— abundante y no pocas veces consistente (otras problemática). El prestigio de Juan Pablo II, el Grande, por ejemplo, más allá de los límites de la Iglesia, incluso ante aquellos que intentaron matarlo (por ser lo que fue: el libertador de media Europa), ha sido algo de lo que el Papado no disfrutaba desde que León I detuvo a Atila a las puertas de Roma.

Pero es en el mundo de las instituciones políticas, donde casi sin saber de dónde, los cristianos, en nombre propio y no como agentes de la jerarquía eclesiástica, irrumpen de forma absolutamente sorprendente en la esfera política, realizando un milagro al que algún día la historiografía tendrá que hacer la justicia que ahora le niega. Un liberalismo, laicista siempre, nacionalista también; un nacionalismo neopagano y racista; y un socialismo ateo y supuestamente redentor, sumen a Europa de 1914 a 1945, en la peor catástrofe humanitaria que vieron los siglos; con feroces represiones, y con persecuciones religiosas que no se veían desde Diocleciano. Y sin embargo, de las ruinas de la media Europa que los EEUU aun consiguieron dejar libre, surge en pocos años, movido por un impulso sorprendentemente novedoso, lo que, ése sí, resultó ser un nuevo orden institucional: de coope-

ración industrial y comercial, de respeto a los derechos humanos, de consenso internacional y defensa común; en el que la ayuda al desarrollo sustituía al colonialismo, y la cogestión en las relaciones industriales a la lucha de clases; un orden en el que el progreso comenzó a generar igualdad de oportunidades, bienestar social, seguridad para la edad avanzada y en el que los avances médicos se ponían al servicio de la salud pública. Ante semejante éxito político, la social-democracia tuvo que abandonar, a regañadientes al principio, el marxismo (Bad Godesberg, 1959) y el *desideratum* de una dictadura del proletariado, para sumarse a toda prisa a este proyecto europeísta de progreso social, en el que al principio no llevaron la iniciativa. Una de las mentiras históricas mejor montadas pero más falsas es que el modelo europeo de «estado del bienestar» es un logro de la izquierda. Muy al contrario, los protagonistas son cristianos especialmente comprometidos con su fe. Se llaman Adenauer, Schumann, Erhard, De Gasperi, Moro, también, con sus cosas y resabios nacionalistas, De Gaulle, e incluso, ciertamente con las peculiaridades de la España franquista, López Rodó, López Bravo y Ullastres (el Opus). En fin, lo que hoy conocemos como Unión Europea, en la que por fin se hace realidad el humanismo político, sin sectarismo religioso, odio de clase o recelos nacionales, ese ideal al que luego se apuntan reclamando un usurpado protagonismo masones como Giscard o Mitterand, socialistas como Brandt, Schmidt, o Felipe González, es una creación de hombres de fe, que no de iglesia, que en su día se negaron, algunos heroicamente, a someterse a las formas históricas del Anticristo y que ahora hacían realidad ese proyecto en el que, con los naturales claro-oscuros, por unos años se hicieron realidad a la vez Evangelio y libertad como lo que verdaderamente eran: el alma de Europa; y las dos caras de la misma moneda histórica. Llevó su tiempo, pero al final, más allá de las trincheras, ciudades arrasadas y campos de concentración, fue la Verdad la que nos hizo libres.

El caso es que no dejo de asombrarme de lo que aquí acabo de escribir. Porque, por razones que no son del caso y que tienen que ver con que mi juventud coincide con la decadencia de ese movimiento, mi antipatía hacia la democracia cristiana es casi visceral. No me gustan los resabios clericales ni sus recelos anti-

economicistas. El benevolente intervencionismo estatal y la confianza en la «solidaria» mano pública en contra de la iniciativa privada, creo que resultan regresivos, fomentan la corrupción, y hacen a la larga insostenible el estado de bienestar que dicen promover. Además, el buenismo pacifista «cristiano» termina en desarmes y políticas de apaciguamiento que hacen mucho daño a la libertad. Pero hay que reconocerlo: la segunda mitad del siglo XX, y especialmente los años que van del 48 al 68, constituyen una época dorada que con el paso del tiempo cada vez se muestra como cima de un progreso a la vez económico y moral, liberal y cristiano.

Entretanto, la Iglesia se encontró en los años 60 del siglo XX en una muy extraña situación. Después de documentos de «doctrina social» que lo mismo buscaban humanizar las condiciones laborales, que apuntalar los últimos restos de poder temporal de la iglesia, que promover corporaciones de corte fascista, y siempre condenar el liberalismo; después de despistar a la feligresía con un «promuevan los laicos…», a saber, cosas tan contradictorias como el sindicalismo católico en Italia o Francia, o la dictadura en España, resultó que esos laicos, fieles cristianos, que salían de las cárceles nazis o fascistas, de la ocupación alemana o del ostracismo interno, promovieron más bien lo que les dio la gana. Y desde luego algo que estaba bien lejos de lo que la jerarquía eclesiástica, para la que el *Syllabus* seguía vigente, estaba dispuesta a aceptar treinta años antes, cuando estaba comprometida con personajes como Dollfuss. En muchos sentidos, el renacimiento demo-cristiano de los años 50, supuso también un renacimiento práctico del «modernismo» condenado a finales del siglo XIX. Y es san Juan XXIII quien se da cuenta de que la reconciliación de la Iglesia con la historia, que lo era del mundo moderno, era una cuestión pendiente que había llegado el momento de resolver. Quizás precisamente porque esa historia, que en medida importante se había hecho a sus espaldas o contra ella, era esa misma que ahora unos dirigentes cristianos habían llevado a su ejemplar consumación.

La Iglesia, sin renunciar a su fundacional conformidad evangélica, tenía que redefinir su misión: en un mundo de avances científicos y conquistas tecnológicas, de progreso social, y sobre todo de instituciones liberales y derechos humanos. Tenía que

reconciliarse con la Ilustración, en lo posible con la reforma protestante, y echar cables —muy difícil cuestión— hacia los hermanos separados de las iglesias orientales. Una liturgia ininteligible y de espaldas al pueblo necesitaba de una profunda reforma hacia formas participativas de culto y comunión. La misión de la Iglesia en una periferia postcolonial, subdesarrollada y conflictiva, requería igualmente de imaginación para reformular un impulso apostólico que ya no podía ir detrás o bajo la protección de la autoridad colonial. Y por último, la espiritualidad del *status perfectionis* y del *comptemptus mundi*, válida como seguía siendo para ciertas formas tradicionales de vida consagrada, no podía ofrecer un universal paradigma espiritual, allí donde los seglares tenían que encontrar el camino a la santidad en medio, en efecto, de los afanes seculares que compartían con los demás hombres en esa sociedad abierta y aconfesional. La *civitas Dei* y la Ciudad de los Hombres, tenían, después de quince siglos, no sólo que firmar la paz, sino que reconocer, ésta en aquélla el horizonte escatológico de una salvación anhelada por todos, y aquélla en ésta el escenario en el que tenía sentido el ideal cristiano de redención. La sal no se podía seguir comiendo a puñados los domingos, mientras los días laborables la humanidad se alimentaba de platos insípidos. El resultado era incomestible para el total de la semana.

Así se convocó el Concilio. Era, por fin, de sentido común. Pero era muy delicado: Pedro se jugaba su misión de confirmar en la fe a sus hermanos arriesgándose a provocar un inmenso despiste. Porque ese concilio era aquel por el que los cristianos clamaron en vano en el siglo XVI; el que Leibniz todavía anhelaba convocar a finales del XVII; era en cierta forma la posibilidad que Trento y el Vaticano I habían arruinado con su orientación defensiva y (etimológicamente) reaccionaria. Era en ese sentido un concilio que el furioso particularismo de las iglesias orientales y la proliferación sectaria de la reforma protestante habían hecho imposible. Y en el que ahora el Papa se jugaba, sin contrapartida por parte de esos hermanos separados, lo que la Iglesia católica, pese a todo, había conseguido en cinco siglos: una doctrina segura sobre la justificación, el pecado, la gracia y los sacramentos; sobre el orden y el celibato sacerdotal, sobre la vida consagrada, la mariología, etc. Es cierto que había que reconocer graves erro-

res de perspectiva, culturales, de sensibilidad histórica, de acentuación del discurso que diríamos ahora. Pero frente al guirigay reformado y la fosilizada espiritualidad oriental, la Iglesia católica presentaba una dogmática sólida, en plena armonía con la Escritura y la tradición patrística; así como una moral sana, plenamente capaz de asegurar una ejemplaridad de vida. Con el cambio de música se corría ahora el riesgo de pervertir la letra, que en el fondo no era otra que la del «depósito de la fe».

Pues bien, era otro milagro. Y se logró. La dialéctica entre peritos conciliares, escogidos sin recelo y que trajeron a Roma a lo mejor de una *nouvelle theologie* que años antes había estado en entredicho acusada de modernismo; padres conciliares que tendían a ser conservadores; y un Papado que, primero Juan XXIII y para terminar Pablo VI, unas veces impulsaba, otras frenaba, siempre mediaba y si hacía falta vetaba, dio como resultado unos documentos conciliares que en muy gran medida sirvieron de base a un consenso masivo, a la vez que aseguraban la continuidad dogmático-moral de la tradición cristiana desde sus raíces evangélicas, pero sin dejar de lado los logros de Trento y del Vaticano I. Además con otra virtud, que es propia de los textos que a lo largo de la historia han mantenido su función de ser histórica referencia: ya sea el *Evangelio* de san Juan, las epístolas de san Pablo, la *Metafísica* de Aristóteles o la Constitución de los Estados Unidos, a saber, la suficiente ambigüedad para decir lo mismo de forma que pueda ser entendido por muchos, aun a costa de asumir una razonable diversidad de sentidos. Es una virtud peligrosa, a veces punto de apoyo de intenciones traicioneras; pero desde Pentecostés es el coste del don de lenguas y de la vitalidad carismática de una Iglesia en la que el Espíritu sopla donde quiere, lo que a veces tiene que ver con lo que le da la gana a los que interpretan ese depósito revelado en un sentido diferente al mío. Una Iglesia en la que son santos a la vez Domingo de Guzmán y Francisco de Asís —gendarme uno y anarquista otro—; en la que están en casa el Opus y los Kikos, no se sostiene sino sobre la inspiración del Paráclito *y* la suficiente holgura conceptual.

Hasta qué punto el Concilio Vaticano II es un éxito histórico se puede ver en la consideración de un fenómeno cultural que ha pasado un tanto desapercibido. La Escuela de Frankfurt y Heidegger habían anticipado una crítica de la modernidad que tras

la crisis estudiantil de 1968 dio paso al postmodernismo. Los puntos clave de la visión ilustrada del mundo, como la confianza en los expertos, en la ciencia y la tecnología, incluso en las instituciones democráticas, y en general en la capacidad del tiempo histórico de generar formas cada vez más desarrolladas de progreso humano y político, se vieron puestos en cuestión. A la cultura progresista se le ha hecho sospechosa hoy en día la idea misma de progreso, sobre todo en su sentido moral, en el que ahora se percibe más bien etnocentrismo y arrogancia occidentalista. Ausschwitz e Hiroshima, la energía nuclear, la polución industrial, la quiebra del paradigma urbano, Chernobil y el cambio climático, se han convertido en contrasignos que señalan los límites, cuando no la intrínseca perversión, de ese afán humano por construir un mundo mejor. El optimismo secular, dio paso primero al desencanto, y últimamente se ha instalado directamente en la indignación. A los Marx, Nietzsche y Bloch, supuestos profetas de un futuro esperanzado, les han sucedido Hobbes, y sobre todo Schopenhauer, como patrones filosóficos de la desilusión.

Primero se buscó en los márgenes del sistema la imagen de una humanidad alternativa: en modelos folklóricos y multiétnicos, antes considerados atrasados; en la reprimida homosexualidad; en formas subdesarrolladas de producción en las que ahora se valora su resistencia a la marea globalizadora. Incluso las fidelidades fundamentalistas recibieron el sello de autenticidad contracultural. Y así, bajo el lema «otro mundo es posible», triunfa ahora esa contramarea de la indignación antisistema, bajo la que se esconden los instintos terroristas de una supuesta multitud (Negri) que dice resistir al omnipresente «Imperio».

Es cierto que estas tendencias postmodernas y eco-pacifistas (nada pacíficas por lo demás) tienen cierto atractivo para los instintos anarquistas del franciscanismo que siempre subyacen bajo la epidermis cristiana. (Es recuerdo de la vieja tentación «cínica».) Cierto también que una parte del clero tercermundista ha optado por modelos indigenistas de teología de la liberación. Sin embargo, oh milagro, los textos del Concilio Vaticano II, e incluso el Catecismo de la Iglesia Católica de Juan Pablo II, constituyen en nuestros días, además de una sólida base doctrinal para una renovada cristiandad, también un poderoso respaldo teológico y moral de esa visión moderna e ilustrada del mundo que

ahora repudia el «progresismo»; e incluso de la misma historia con la que la Iglesia tanto tardó en entenderse y en la que ahora reconoce sin problemas la inspiración evangélica que está en la raíz misma de la idea moderna de progreso. Vuelvo a donde empezamos, a dar la razón a Hegel: por caminos torcidos, a veces haciendo lo contrario de lo que pretendía, la historia de la libertad, que es desarrollo de un modelo de humanidad igualitario, libre y fraternal, ha terminado por generar la forma político-social en la que, pese a sus evidentes desequilibrios morales, el cristianismo puede por fin reconocerse a sí mismo, no ciertamente como en su último fin escatológico, pero sí como en su propio fruto histórico, por provisional que éste siempre sea.

¿Se trata entonces de que la Iglesia se convierta en sostén del actual sistema liberal-capitalista como en su día lo fue de la sociedad estamental o del absolutismo regalista? Ésa sería la conclusión del análisis marxista al que, dentro y fuera de la Iglesia, muchos se apuntan. Yo entiendo, sin embargo, que lo esencial de eso que Adam Smith llama sistema de la libertad natural es precisamente que no necesita de sostén ideológico, y mucho menos bendición religiosa. Porque se trata de un ámbito esencialmente secular, en el que se da una separación entre, digámoslo así, Iglesia y Estado; mejor, entre ideal escatológico y administración pública. Separación que genera un ámbito legal, abierto, por supuesto aconfesional, en el que se garantizan derechos sin reconocer privilegios; y que —es la gran diferencia con la *polis* griega o la *republica* romana, también con la idea hegeliana de Estado— ha renunciado a aquella sacralidad que obligaba a adorar al César. Es ahí donde la Iglesia puede recuperar su misión original de anunciar la Palabra de Dios, a esa comunidad que en el orden social liberal se constituye precisamente como las *«gentes»* a las que ese Evangelio está destinado. Y no, repito, para consagrar ese espacio público, menos el poder de quien ahora pretenda en él ser el Faraón, sino como llamada a la libertad y a la justicia que dicho Evangelio, desde su visión del fin de los tiempos, proféticamente anuncia y reclama.

7. La catástrofe post-conciliar

Pero graves han debido ser los pecados de los hombres, cuando, a punto de lograrlo hace escasos decenios, tan milagroso equilibrio parece hoy que se nos ha escapado para siempre. El mundo moderno, negándose a reconocer las raíces cristianas de su proyecto antropológico (hecho postmoderno en consecuencia), ha repudiado el paradigma liberal que tanto costó hacer históricamente operativo. En los parlamentos se legisla ahora con auténtica saña contra las instituciones familiares y educativas que servían a la transmisión de ese ideal humanista. No hay supuesta tolerancia, sensibilidad multiétnica, ecologista o igualitaria, simpatía regionalista, que no sirva ahora de palanqueta cultural para desmontar instituciones democráticas, naciones centenarias, solidaridad intergeneracional, fidelidad conyugal, y en general ese consenso moral en el que un sano pluralismo parecía se había hecho posible hace sólo cuarenta años. La diversidad lingüística se hace pretexto excluyente; la educación, burocracia deconstructora de consensos morales milenarios. Y la discrepancia ideológica rezuma odio. Tanto más cuanto en la práctica los partidos se han hecho simples agencias de colocación para una clase política que, bajo su animadversión, sin más ideas de reforma que el desmontaje moral, sólo aspira a continuar parasitando el presupuesto.

Esto en el ámbito laico. Pero a la Iglesia no le ha ido mucho mejor. La necesidad de reforma, contenida e incluso reprimida durante siglos, enseguida desbordó el maravilloso equilibrio logrado en los textos conciliares, que muchos quisieron utilizar como caballos de Troya para asaltar la ciudadela de la tradición. La liturgia, empujada en muchos casos más allá de lo que los rituales prescribían para primar la espontaneidad de no se sabe qué comunidad, ha amenazado la dignidad del culto convirtiéndolo en un happening folclórico que en no pocos casos pone en cuestión el núcleo dogmático de los sacramentos. Muchos moralistas, siguiendo el hilo de la metodología marxista, se empeñaron en desplazar el sentido del pecado, de la conciencia individual accesible al perdón de Dios, a estructuras sociales supuestamente perversas que reclaman entonces un compromiso de acción política, cuando no directamente revolucionaria, y en al-

gunos casos violenta y terrorista. Se trataba entonces de sustituir los confesionarios por la profética denuncia social, o directamente por kalashnikovs y goma 2. En el entorno burgués, mayoritario entre los fieles de los países occidentales, esos moralistas sembraban una vaga inquietud antisistema a favor de un no menos vago sentido de solidaridad; que a nada serio obliga, si acaso a reciclar la basura. Mientras, eso sí, se abandonan a favor de la sociología (siguiendo las pautas de sucesivos informes Kinsey) las viejas exigencias de moral sexual, sosteniendo en la práctica que no puede ser malo lo que es su masiva infracción: en las relaciones prematrimoniales, en el uso de anticonceptivos, por no mencionar los ideales de pureza juvenil, que sencillamente desaparecieron de la catequesis a favor de la desleída figura de un Jesús (sin –cristo) comprensivo y amistoso (amigo de prostitutas y recaudadores de hacienda, fustigador de comerciantes), máximo refuerzo también de esa vaga solidaridad que se absuelve con una horas de voluntariado.

Fue el clero que hoy va camino de la ancianidad el que, a la vez que la causaba, más sufrió esa hecatombe, que en muchos casos se traducía en una radical transformación de su ideal de vida: de ministros del pan y la palabra, soportes de la esperanza, consuelo de las tribulaciones, y sobre todo dispensadores de los misterios de Dios, se convirtieron, o pensaron que debían convertirse, en profetas de los pobres, o más bien, porque los barrios periféricos y las tierras de misión seguían quedando lejos, en molestos aguijones de la «conciencia social». La iglesia ministerial se vio de la noche a la mañana convertida en una institución de izquierdas, cuya máxima ilusión era conseguir alguna elogiosa mención en las páginas de la prensa progresista, o que se dejase invitar a comer —por supuesto en lujoso restaurante— el líder más cercano del Partido Comunista o del sindicato local. El celibato sacerdotal quedó por supuesto vaciado de sentido. Y pasada la primera euforia «social», no pocas veces terminaban las historias personales en secularización: simple consecuencia canónica de la que tenía lugar en la teoría dogmática y en la práctica moral.

Especialmente dramáticas han sido las consecuencias del *aggiornamento* para los institutos religiosos. Los textos conciliares dejaban bien claro que seguían teniendo un excelso lugar en una

Iglesia modernizada y «puesta al día», incluso allí donde el redescubrimiento del sacerdocio común de los fieles les quitaba parte de su antes casi exclusivo protagonismo espiritual. Pero no hubo forma: traicionando sus carismas fundacionales, se empeñaron en asumir roles seculares y «solidarios», algunos incluso en sustitución de su original misión «contemplativa». Las consecuencias en pérdida de vocaciones fueron inmediatas. Las instituciones educativas que esos religiosos promovieron en sus tiempos gloriosos, de la que muchos conservan ya sólo la propiedad, mantienen su inercia apoyadas en la demanda social que aún confía en ellas. Pero lo que ofrecen en cultura poco se diferencia de la que es dominante en la enseñanza pública; mientras se confía la enseñanza religiosa a algún consagrado que fácilmente vende una mercancía espiritual se supone que pastoralmente viva pero dogmáticamente devaluada, moralmente permisiva, y, eso que no falte, repetitiva y manidamente «solidaria». El frenesí inicial ha terminado tras la debacle en un soporífero aburrimiento; en una catequesis en la que ni siquiera los catequistas estudian el Catecismo, mientras, eso sí, una y otra vez insisten en que Jesús nos ama y quiere ser nuestro amigo, sin que nadie tenga claro en qué consiste esa amistad, y sobre todo a qué nos obliga.

8. Integrismo liberal vs. tradicionalismo

El cuadro es difícil de exagerar. Pero la Iglesia siempre da motivos de esperanza. Cualquiera puede contar experiencias positivas en las que se muestran nuevos y fructíferos impulsos de evangelización. La labor asistencial de religiosos y seglares comprometidos es ingente, en instituciones como Cáritas o Manos Unidas en España. Los heroicos ejemplos de misioneros en tierras extrañas y peligrosas, nos llegan diariamente. Es evidente la vitalidad de movimientos laicales, prelaturas y otras nuevas formas de compromiso apostólico. Y sobre todo hay un clero joven surgido como Ave Fénix de las cenizas, que es ejemplar, con un celo a prueba de desengaños, y que nunca tuvo una mejor formación teológica y humana.

Pero las tensiones doctrinales y disciplinares están lejos de estar resueltas. Y el sentido de eso que ahora llaman Nueva

Evangelización, parece como nunca abierto en direcciones divergentes. Unos piensan que el pontificado del Papa Francisco traerá una nueva oleada de renovación progresista, en cosas como el trato moralmente comprensivo de la homosexualidad, los divorciados vueltos a casar; o que incluso replanteará cuestiones como el celibato sacerdotal. Además, por supuesto, de una más radical crítica del capitalismo desde el compromiso con los pobres y el tercer mundo. Dios y el tiempo lo dirán. Y creo que no hace falta insistir en que no considero sea éste el camino de fidelidad al Evangelio.

Pero sí quisiera presentar algunas últimas consideraciones sobre el camino contrario, de vuelta a la restauración de una supuesta esencia tradicional del cristianismo. No me refiero a los radicales «sedevacantistas» que consideran un error la reciente reforma de la Iglesia y herejes a todos los papas desde la muerte de Pio XII. Las corrientes lefevbrianas perdieron con su cisma la razón que hubiesen podido tener. Tampoco tengo nada contra las comunidades monásticas que consideran su misión dedicarse al estudio, la horticultura y al rezo en canto plano del Oficio Divino; más bien simpatizo fuertemente con ellas. Menos con las monjas, muy pocas, que se empeñan en vestirse como sus tías abuelas de hace ochenta años; porque en un mundo donde burkas o hiyabs tienen una triste y no tan lejana presencia, las monjas cristianas creo deben mantener, sin ninguna necesidad de abandonar hábitos y discretas tocas, una cierta distancia externa frente a esas formas pretendidamente religiosas de represión de género. Una selecta pervivencia de la liturgia tridentina me parece una joya de la piedad y de la historia que da alegría ver conservada por sacerdotes o comunidades comprometidas con ella. Lo mismo vale de la presencia del latín, o el griego, en la Santa Misa o el Oficio Divino. También con la vestimenta, talar o no, del clero; que tiene el mismo sentido que la del militar de servicio, sólo que un sacerdote de Jesucristo siempre lo está.

En fin creo que a lo largo de estas páginas ha quedado clara mi opción por lo que sin ningún reparo se puede llamar un «cristianismo integrista». Se opone a «progresista», no porque tenga nada contra el progreso histórico, pero sí contra la comprensión del Evangelio según la cual el dogma y la moral «progresarían» en la historia hacia formas más perfectas de la Revelación; de

modo que la fe va cambiando con los tiempos. Más bien, los integristas somos «conservadores», a saber, de un depósito recibido de Jesucristo, transmitido por los apóstoles y la tradición patrística, interpretado auténticamente a los largo de los siglos por el Magisterio de la Iglesia, y al que los fieles debemos efectivamente fidelidad por los siglos hasta la vuelta de Nuestro Señor.

Dicho lo cual, ¿he de asumir ahora que soy un «tradicionalista»? Pues no. Y vaya por delante que negarlo tiene tan poco que ver con un desprecio de la tradición como estar contra el progreso por no ser «progresista». El tradicionalismo, a mi entender, es la tesis que sostiene que en la historia de Occidente podemos constatar un gradiente negativo de decadencia moral, al que responde la misma modernidad y que se ha acelerado en los últimos tiempos. De lo que resulta la exigencia de «reaccionar» frente a esa decadencia para «restaurar» un supuesto estado de fidelidad evangélica del que serían modelo tiempos pretéritos. Pues bien, yo eso no lo creo. Por poner un ejemplo: el mandamiento «no matarás» no pretende que la gente no se manche las manos de sangre cometiendo asesinatos, sino que sencillamente, en lo que esté en nuestra mano, pero también en absoluto, muera la menos gente posible (al menos antes de llegar al cumplimiento natural de su existencia). Pero entonces «añorar» un mundo en el que la mortalidad infantil era un hecho masivo, frente a otro en el que sobreviven casi todos los nacidos, no es bueno. De los dos mundos éste es «mejor», lo que quiere decir, moralmente mejor, incluso aunque ahora sea también un hecho social la lacra del aborto, y actualmente seamos mucho más culpables *subjetivamente* de los concebidos que mueren. Lo mismo con el hambre, con la incultura, con la desigualdad racial y económica, etc. Otro ejemplo: uno puede también añorar como moralmente mejor, digamos, el mundo medieval. Puede incluso pensar que preferiría vivir en él. Pero añado yo: sólo si nos garantizasen que íbamos a estar entre los muy pocos que en aquellas circunstancias podían desarrollar una vida que hoy pudiéramos considerar digna. Ningún padre, pongamos por caso, temeroso de la inmoralidad sexual que acecha en nuestra cultura a su hija, elegiría para ella trasladarla a ese idílico entorno en el que estadísticamente la vida más probable para ella sería la servidumbre de la gleba. Lo que quiere decir que, por estricto,

riguroso y tradicionalista que quiera ser, prefiere *moralmente* el actual desmadre a la pasada moralidad (¡que además, aunque sea otra cuestión, en absoluto era tal!).

Al contrario de estos contrapuestos progresismo y tradicionalismo, lo que yo entiendo por «integrismo» cristiano se define ciertamente por la fidelidad al integro *depositum fidei,* tal y como nos lo trasmite la tradición apostólica y magisterial. Pero teniendo en cuenta que en esta fidelidad el pueblo de Dios a lo largo de la historia va realizando, matizando, profundizando en la Revelación, de modo que ciertamente se da un progreso, no del contenido, pero sí de la intelección de la fe. Sencillamente «vamos aprendiendo» a ser cristianos. Y sobre todo, vamos transformando el mundo como contexto histórico en el que el Evangelio se realiza. Ello incluso allí donde, por así decir subjetivamente, no estamos a la altura del bien que la redención realiza en la historia. Es hasta posible que seamos más pecadores, en un mundo en el que el Espíritu Santo, pese a cada uno de nosotros, va realizando la Verdad que poco a poco nos hace más libres. Quizás eso sea consecuencia de la gracia. ¿No queríamos antipelagianismo? Pues aquí lo tenemos: Dios hace un mundo mejor, aunque nosotros seamos peores. *Deo gratias!*

Capítulo XI

…Y MARÍA

LA RELIGIÓN DEL CORAZÓN

1. María y la integridad de la fe

Cuando de pequeños aprendíamos las primeras cuentas, nos enseñaban algunos trucos para ver si la operación estaba bien hecha. Había uno para las divisiones que se llamaba «la prueba del 9». Yo nunca supe hacerla, pero debía ser importante porque esa expresión ha pasado al lenguaje ordinario como ejemplo de lo definitivo, de lo que cierra un discurso y ofrece la garantía de su verdad. Pues así llegamos al término de lo que yo aquí quería decir. Ese colofón se llama María: es la prueba de si estas reflexiones al final encajan en algo cumplido, en un cierre reflexivo que abarca todo, que efectivamente podemos considerar integro.

Si queremos saber cuándo una teoría teológica, un movimiento eclesial, una vivencia espiritual cristiana, encaja en esta integridad del Evangelio, en mi opinión hay dos definitivas piedras de toque. Una es: ¿cómo queda al final el Santo Sacrificio del Altar, que es memoria viva de Jesucristo redentor, centro y raíz de la vida cristiana? Porque lo demás, sin eso, podrá resultar divertido, emocionante, inteligente, quizás edificante, pero será a la postre sobrenaturalmente estéril. Y la otra cuestión es: ¿qué pinta aquí la Virgen? Pensemos en la Inquisición. Hagamos el esfuerzo de suponer que fue una institución beneficiosa para la Iglesia y los reinos cristianos; algunos historiadores incluso defienden con consistencia que para los standards de la época fue un tribunal de cierto progreso humanitario y procesal. Podemos figurarnos que el tribunal abriera sus sesiones con un *«veni Creator Spiritus».* Pero, ¿podemos imaginar también que, hecha su labor, las clausurasen cantando: *«Salve, Regina, Mater misericordiae, vita, dulcedo, spes nostra, salve!»*? Difícil, ¿no? Pues es un buen signo para deducir la simpatía con la que desde el cielo se seguían los procedimientos.

Lo mismo con la reforma protestante. Quizás simpaticemos con sus intenciones iniciales; podemos también incorporar a la reflexión teológica, a la eclesiología, incluso a la liturgia, algunos

de sus logros. Pero sobre su sentido global no cabe en mi opinión más que una muy negativa valoración: no sólo destrozó en aras de no se sabe qué pureza evangélica la unidad de la Iglesia, sino que de la multitud de las sectas en que terminó el experimento, ni una sola ha guardado la memoria de Aquella que el Concilio de Éfeso, cerrando el ciclo de los desarrollos dogmáticos esenciales, llamó Madre de Dios.

Volveremos luego sobre el muy interesante tema de la iconoclastia, que está aquí en juego. Pero es más importante la acusación de idolatría que los ególatras reformadores lanzaban sobre la tradición mariana. María no es Dios, y la hemos puesto, decían, encima del altar, centrando los retablos de nuestras Iglesias. Pero los que así argumentan no se dan cuenta de que, por lo mismo, se harían culpables de idolatría todos los que adoran a un Dios encarnado, es decir, todos los cristianos. Judíos y mahometanos piensan justo eso. Porque hemos de recordar aquí que la encarnación del Verbo, si es cierto que no es necesaria desde el punto de vista de Dios, *una vez realizada* si forma parte de la Esencia divina. Es todo Dios, en la unidad personal de Jesucristo, el que se abaja a la historia. Y en Dios no hay un antes y un después; ni hay en Él accidentes. Y entonces es un Dios encarnado y, por su propia voluntad, todo Él nacido de mujer: como era en un principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Y en ese principio, no por necesidad de naturaleza, sino por voluntad soberana del Altísimo, está María. Porque Dios quiso tener madre, y Ella dijo sí.

Y si —si no en el orden del ser sí en el del devenir (que también es ser; para nosotros, los finitos, el que podemos percibir)— Dios mismo se puso detrás de María, en cierta forma como su consecuente, ¿no pueden las tres personas divinas acoger a María «como una de los suyos»? Y vive Dios que lo hicieron: como Hija, Esposa y Madre de Dios. Luego vendrán los escolásticos a hacer sus distinciones. Y no sé si el culto que debemos a la Virgen es de hiper-dulía o de sub-latría, pero estoy seguro de que el sentimiento que, por la gracia de Dios, Ella despierta en nosotros, hace pocas distinciones entre Dios —Padre, Hijo y Espíritu Santo— y la Hija, Madre y Esposa de los tres. Hay bárbaros teológicos que llegan a decir que no saben si creen en Dios, pero que sí creen en la Virgen, que suele ser la patrona de su pueblo. Padres de la Iglesia no serán, para una cátedra de Mariología

tampoco sirven; pero en la medida en que, siempre por la gracia de Dios, la fe nos hace salvos, yo estoy seguro de que la suya no se les imputará como pecado.

2. María, Señora de la libertad

Dios *quiso* hacerse hombre en la persona de Jesucristo. Y María dijo sí: *fiat mihi secundum verbum tuum.* Sólo que con ello expresó también su propia voluntad. Uno puede atormentar los conceptos y la historia pensando en lo que hubiera ocurrido si hubiese dicho no; si Dios hubiese buscado otra, etc. Pero eso carece de interés. Porque dijo sí. Y lo más interesante es que la Escritura nos lo cuenta. María, la sierva del Señor, no fue forzada por el infinito poder del Altísimo. Antes bien entendió como proposición lo que el ángel le decía. (Los griegos no pensaban que Zeus fuese tan delicado en sus aventuras galantes, que por lo demás eran de naturaleza bien distinta.) Esto le da a la expresión «nacido de mujer» un significado que ya no es meramente biológico, étnico o cultural. Se trata aquí de una novedad cósmica. María concibe a Dios en la historia de la única forma que Dios puede ser generado: en un acto de libertad, que si en lo que compete a la naturaleza divina está garantizado por Dios Padre y Espíritu Santo, requiere en cuanto a la humanidad del Verbo la concurrencia de la que como mujer tiene que hacerse responsable de esa generación.

Pero mujer y libertad no riman históricamente. No quiere decir esto sólo que a lo largo de la procelosa historia del género humano, la mujer haya sido forzada, vendida y comprada, raptada, prostituida, por supuesto maltratada. Es también que la parte esencialmente receptiva que le toca en el acto generador tiende a la pasividad, y hace de ella lo violable por naturaleza. Los hijos respetan a las madres; que lo hagan maridos y amantes ha sido un desiderátum que fácilmente se queda en reivindicación, por la facilidad con la que éstos se declaran sus dueños: «Te vas porque yo quiero que te vayas, / a la hora que yo quiera te detengo…», etc.

Pues bien, esta servidumbre ginecológica se rompe para siempre en la casita de Nazareth. Allí, en la persona de María, de algún modo podemos decir que tiene lugar la recreación de la mujer como su esencial emancipación, no como ser humano,

sino como tal mujer. Porque Dios mismo, para no ser hijo de la esclavitud, la necesitaba como libre. Éste es el sentido antropológico, además de teológico, del grandioso canto del *Magnificat.*

Ya nunca volverá a ser igual. Ese desposorio de Nazareth tuvo lugar en el cielo, en la entraña misma de la Divinidad en la que María asumió para siempre el nuevo protagonismo femenino. Luego —«así en la tierra como en el cielo» significa, no lo olvidemos, también un *fiat* por cumplir— las cosas llevaron otra vez su tiempo, como con la libertad en general. Pero la tendencia histórica de la redención es inexorable. Primero es la dignificación de la maternidad, que lleva al refuerzo de una, especialmente para el varón, difícil monogamia. Luego viene también en ayuda de la mujer la idea de legitimidad. Se asoman a ella los judíos, diferenciando con fuerza al «hijo de la libre» del «hijo de la esclava». Pero todavía en el mundo romano esa legitimidad viene conferida por el único acto libre del proceso, que se explicita en el reconocimiento que el *pater familias* hace de sí mismo en su descendencia (no necesariamente biológica), diciendo ante los hombres libres: «éste es mi hijo».

Hasta qué punto el cristianismo cambia esto, se ve en esas costumbres, que para nosotros resultan chuscas, pero que para los medievales daban fe de que el heredero real era, no el vástago de su padre (cuestión siempre un tanto incierta) sino el hijo de su legítima madre. Eso hacía que los actos esenciales del proceso requiriesen de fe notarial: con barones y arzobispos haciendo guardia en la antecámara en la noche de bodas hasta que se certificase la consumación del matrimonio; y poco menos que de tertulia alrededor del lecho obstétrico, porque sólo el hijo de la reina podía ser el ungido llamado a reinar.

Aunque perviven reyes sálicas y semisálicas (todavía por ejemplo en el Reino de España), el acceso de la mujer a la corona se normaliza también a lo largo de la Edad Media, con una cierta tendencia (de Suecia a Hungría, pasando por Rusia, Inglaterra, Castilla y Portugal) a glorificar a las reinas. De forma que, por cierto, las anticristianas revoluciones suponen, a lo largo del siglo XIX y hasta el último tercio del XX, un clarísimo retroceso en la representatividad pública de la mujer, sólo mantenida por los restos del Antiguo Régimen, en Inglaterra por la reina Victoria, y en España por Isabel II y Mª Cristina de Habsburgo.

Es muy significativo que la devoción a la Virgen, aunque antigua en la cristiandad, se expande a partir del siglo XI, explosivamente en los siglos posteriores. De este modo antecede a hechos históricos como que una simple doncella de Orleans sea la fundadora en la práctica de la Francia que hoy conocemos. Leonor de Aquitania en el siglo XII representa la síntesis de reina, madre y cortesana (en el sentido de hetaira), en la que la figura de la mujer condensa, más allá de su biología, significaciones absolutas e ideales. Y sirve de modelo a la imagen que va a desarrollar la literatura provenzal y luego las novelas de caballería. La mujer deja de ser tierra pasiva que recibe semilla ajena, u objeto sexual del que apoderarse por la fuerza, y se convierte en la quintaesencia intelectual del ideal platónico, en «dama». En efecto, como en *Notre Dame* de París. Porque la Virgen ha convertido en señoras, que no siervas, a todas las mujeres.

3. Medianera de todas las gracias

Mariólogos, devotos y hermandades llevan tiempo pidiendo que a los dos dogmas de la Concepción Inmaculada y de la Asunción en Cuerpo y Alma a los Cielos, se añada la declaración de María como intercesora universal, como medianera, de todas las gracias. El día que eso ocurra habrá gran alegría en cielos y tierra. Si bien nada nuevo se añadirá, porque es una deducción elemental de la teología de la redención. Esa universal mediación tiene su origen en la encarnación del Verbo, que se sigue de la voluntad de Dios *y* de la aceptación por parte de María de ese plan salvador. Aunque situado en el orden finito de la historia, el *fiat mihi secundum verbum tuum* se hace por tanto medio de toda gracia futura, como condición necesaria de dicho plan, del que Ella es concurrente protagonista.

El concepto de sacerdocio es esencial para cualquier religión; y tiene que ver con esta idea de mediación. El sacerdote, o *pontifex*, es el que tiende puentes entre este y el otro mundo, entre la historia y la eternidad. Es también el que exhorta, en su misión profética de hacer manifiesta la voluntad de Dios; y el que reconcilia, administrando el perdón de lo alto a la vez que ofrece la víctima del sacrificio. Como es natural, desde el punto de vista de la teología cristiana, es la persona de Jesucristo, que unifica en sí lo divino y lo humano, la que asume en sí esa misión como

eterno y sumo sacerdote (y Él mismo también víctima). Como Dios y hombre a la vez, el sacerdocio es su misma existencia. Pero ahora, como todo bien, ese sacerdocio esencial de Jesucristo tiende a difundirse de múltiples formas. Así, como depositaria de la gracia obtenida por el Señor, la Iglesia, por el Espíritu Santo, tiene encomendada la misión, el ministerio, de hacer llegar ritualmente la gracia a todos los fieles por medio de los sacramentos. Y ello da lugar al sacerdocio ministerial, al que se refiere el evangelio como «poder de las llaves». Pero también todos los fieles cristianos participan por el bautismo de ese carácter sacerdotal; no administrando la gracia, pero sí anunciando el Evangelio y comprometiéndose en al ámbito de su responsabilidad secular, para, especialmente en el trabajo y en su función familiar y social, transformar el mundo hasta reproducir en él la imagen de Dios. Se trata en este caso del «sacerdocio común de los fieles».

Hechas estas consideraciones, parece evidente que la Virgen María asume una misión sacerdotal, y una muy especial, que no es, como en el caso de los sacerdocios ministerial y común, por así decir «vicaria» o delegada. Ciertamente el sacerdocio de María es una gracia más que, al igual que su inmaculada concepción, anticipa la gracia definitiva de la redención. Pero mientras el sacerdocio ministerial se ejerce «en virtud» del sacramento del orden, y el común de la del bautismo, y por tanto se hacen realidad «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», la mediación de todas las gracias es una potestad que tiene María «por sí», *in persona.* Precisamente porque su libre consentimiento fue necesario para iniciar el curso mismo de la redención. Aunque ontológicamente, en la eternidad de Dios, Jesucristo es eterno y sumo sacerdote, en la historia, es María la que «autoriza» al Señor antes (en el tiempo) que al revés. Se puede ver desde las dos perspectivas: cómo se abajó Dios «a mirar la humildad de su esclava», y como por su acto libre María se convierte ahora en Señora del Universo.

La palanqueta deconstructora de la postmodernidad se ha empeñado en los últimos años en abrir a la mujer lo que sería en el orden ministerial un sacerdocio unisex. Pero es que a Dios, nuestro Señor, esa moda nunca le gustó. Nos creó a imagen suya, hombre y mujer. Como varón se encarnó el Verbo, nacido de mujer. Ninguna simpatía, pues, por Narcisos, Hermafroditos o

Amazonas, ni por ningún tipo de travestismos. Y para actuar *in persona Christi* la Iglesia establece que el sacramento del orden sólo se puede dispensar a los bautizados varones. Entender esto como discriminación de la mujer sería como tachar de homofóbico que la Madre de Dios no fuese un san José gay (aunque no demos ideas). Nunca en la historia de la humanidad o de las religiones alcanzó la mujer una dignidad semejante: ni las vestales, que guardaban el fuego del hogar, ni Ifigenia in Tauris. Y la tiene además por sí, como sujeto libre, pero también in genere, como mujer, que es lo que el Verbo necesita para nacer en la historia. No sólo, pues, María; la misma feminidad alcanza en Ella una dignidad de la que participan todas las mujeres. No hay D. Quijote sin Dulcinea, en la que cualquier moza manchega ocupa el cénit moral del amor y la justicia; y hasta Maritornes merece respeto y se hace reflejo del paradigma que inaugura María, la madre de Dios. Acusar al cristianismo de relegar a la mujer, porque no puede ser un viejo, gordo y engreído obispo (tampoco hace buen papel de sargento mayor de granaderos), es la más basta, insensible y palurda interpretación de la historia de las ideas.

4. María y los románticos: Madre del Amor Hermoso

Más finos son los románticos de Jena, especialmente Friedrich Schlegel y, sobre todo, Friedrich von Hardenberg, Novalis. Es sorprendente cómo unos chavales, en el corazón de la Sajonia luterana, bastante frescos, casi gamberros ellos, vienen a descubrir allá por finales del XVIII, lo que podríamos llamar el sentido trascendental de la devoción mariana. Así lo dice Schlegel en su irónico y siempre provocativo estilo:

> Cristo ha sido ya de diversas formas deducido a priori. Pero, ¿no debería también la Madonna (su referencia es el cuadro de Rafael de la pinacoteca de Dresde *La Madonna sixtina*) tener derecho a ser un Ideal original, eterno y necesario, si no de la razón pura, sí de la razón femenina y masculina? (*Athenäums-Fragmente*).

Los románticos incorporan la tensión ontológica hombre-mujer a lo que podríamos llamar, siguiendo a Hegel, la historia de la autoconciencia, que es al mismo tiempo despliegue del Absoluto

en esa misma historia. Hombre y mujer no son simples posiciones biológicas dentro del género, sino que reproducen ambos la plenitud de la humanidad como una escisión que representa, en los dos polos a la vez, una identidad fracturada. Por eso, hombre y mujer, son en su mutuo respecto el camino de cada uno hacia sí mismo.

Hegel tiende a exagerar la simplicidad de estos esquemas dialécticos, lo que le lleva a posiciones que son dogmáticamente inasumibles. Por ejemplo, pone de algún modo a la mujer en el lugar de la naturaleza, que sería el medio por el que un vacío y abstracto Dios varón llega a los frutos de una vida concreta en la historia. Pero hay aquí una intuición que se mantiene: del mismo modo como Adán necesita a Eva para crecer, multiplicarse y dominar la tierra, Dios «necesita» (con una necesidad condicionada a una encarnación que es gratuita) de María para hacerse hombre. Recordemos ahora que esa redentora encarnación, termina y no termina, en la muerte y resurrección del Señor. Porque también supone una recreación, una regeneración universal, en la que el hombre redimido está llamado a participar como co-redentor hasta el fin de los tiempos. Se trata de una vida nueva, que no es un desleído trasunto ultramundano, sino la regeneración sobrenatural de la vida misma, de la vida propiamente dicha, que en la historia por venir sigue siendo fecunda, ahora también en un nuevo sentido sobrenatural: como planta que florece, como trabajo logrado y afán cumplido; y por supuesto como niño que tras el primer llanto apunta su primera sonrisa. Es la historia que señala hacia un mundo mejor, en el que al final Jesucristo se quiere reconocer a sí mismo en la obra de los hombres. Y como María respecto de la redención, la mujer *in genere* es ahora el medio hacia ese mundo por venir.

Escribe Novalis:

> Desde esta comprensión, el primer beso es el principio de la filosofía: el origen de un nuevo mundo, el principio de la cronología absoluta, la ejecución de una infinitamente creciente alianza consigo mismo. ¿Y a quién no le gustaría una filosofía cuyo germen fuese el primer beso? (*Fragmente und Studien 1797-1798*).

No vamos a seguir aquí los detalles de esa filosofía novalisiana del amor, ni cómo engrana con la otra idea de un idealismo mariológico (cfr. mi escrito: «El velo de Isis. Elementos para una Mariología romántica», en *Thémata,* 1992, págs. 197-213). Nos

basta con señalar que ambas conectan, por así decir, en una comprensión trascendental de la feminidad, en la que la mujer se convierte en medio de la redención: como encarnación en María, pero en un sacerdocio del que en un mundo redimido participa toda feminidad. «El bello secreto de la Virgen —dice Novalis—, eso que la hace tan inefablemente atractiva, es el presentimiento de la maternidad, la espera de un mundo por venir, que en ella dormita y desde ella ha de crecer. Ella es la más exacta imagen del futuro». El mundo futuro es en la Virgen promesa de eterna plenitud, y por Ella lo es también la feminidad en absoluto.

Desde las bodas de Caná patrona de todos los novios, María es a la vez, como esposa del Espíritu Santo, la siempre Virgen, la eterna vestal que guarda el fuego de todos los hogares. Lo vieron ya, muy de lejos, los viejos romanos, hay un dulce y misterioso lazo entre promesa y erotismo, entre virginidad y maternidad. Y así es María anuncio de todos los frutos por venir: Madre del Amor Hermoso. Aquí recoge Novalis, y lo transforma, el fascinante mito de la imagen velada de Isis en el templo de Säis:

> El velo es para la Virgen, lo que es para el cuerpo el espíritu, el órgano imprescindible cuyos pliegues hacen de letras para su dulce mensaje. Ese infinito juego de pliegues es una música cifrada, pues la palabra es para la Virgen demasiado áspera y procaz, y sólo en canciones abre Ella sus labios. Ese velo no es para mí otra cosa que la alegre llamada a la nueva reunión de todas las cosas, el poderoso aleteo del angélico heraldo que pasa. Son los primeros dolores, ¡que cada cual se prepare para el parto!

Y concluye:

> Ahora son sólo pistas, en bruto y sin conexión; pero anuncian al ojo histórico una individualidad universal, una historia nueva, el más dulce abrazo de una joven Iglesia sorprendida y de un Dios amante, y a la vez la íntima concepción de un nuevo Mesías en sus mil miembros. ¿Quién no se siente con dulce pudor de buena esperanza? El Recién Nacido será la imagen de su Padre, una nueva Edad de Oro con oscuros ojos infinitos, una Edad profética milagrosa y sanadora de heridas, consoladora y que despierta vida eterna; un gran tiempo de reconciliación, un Salvador que se aposentará entre los hombre; que solo puede ser creído, nunca visto, y que se hará visible bajo innumerables formas a los creyentes: consumido como pan y vino, abrazado como amada, respirado como aire, escuchado como palabra y canto, y, en medio de los mayores dolores de amor,

será aceptado con delicia celestial como muerte en medio del cuerpo que se esfuma (*Die Christenheit oder Europa*).

Cuando escribía esto se estaba ya muriendo, tísico, de una tuberculosis que contrajo cuidando a su amada, muerta antes que él. Por lo demás, es poesía, y en ella no hay últimas palabras. Las pone, sin atreverse a decirlas, cada uno.

5. Hegel, la sacramentalidad de la Virgen y la religiosidad periférica

Vayamos ahora a cosas más prosaicas. La teología tiene cierta inclinación a entender la sacramentalidad, además de en forma estricta, también en un sentido más amplio, que no es sin embargo meramente metafórico y que bien podríamos calificar como trascendental. Y es que, aunque los sacramentos son ritos sensibles que proporcionan la gracia *ex opere operato* (por el acto que se realiza), sólo transmiten una gracia que tiene su origen en el acto redentor original que es el sacrificio de la cruz. Eso que distribuyen trasciende a cada uno de ellos. Por poner un símil: los sacramentos serían como las acequias por las que el agua de la justificación llega a los campos del espíritu. La Iglesia siempre ha entendido que esta sacramentalidad, que podemos definir como el lazo que liga la gracia al signo sensible, se extiende más allá de los siete sacramentos, por ejemplo a los así llamados «sacramentales» (agua bendita, culto a las imágenes, medallas, etc.) que, sin tener la eficacia propiamente sacramental (un golpe de pecho no perdona *eo facto* los pecados como sí lo hace la absolución) participa de la citada sacramentalidad, por ejemplo disponiendo el alma a la propia recepción de dicha gracia. Se trataría de algo así como de residuos finales, ciertamente reducidos, de sacramentalidad (como las filtraciones de las acequias, por ejemplo).

Pero también podemos hablar de una sacramentalidad original, algo así como de un *signum omnium signorum,* o *sacramentum sacramentorum*. Así es la Santa Misa centro y fuente de toda la vida sacramental. Y en este mismo sentido el Concilio Vaticano II explicita este carácter sacramental de la Iglesia como signo sensible, histórica e institucionalmente articulado, de la obra redentora.

Pues bien, como opinión de un «doctor privado», con mucho de privado y muy poco de doctor, me atrevo a sostener aquí que, si bien los signos sensibles en los que se concreta la devoción mariana, son «sacramentales» en el sentido «menor» señalado, la Virgen misma, esposa del Espíritu Santo, es «sacramento» en el más excelso sentido trascendental en el que podemos decir que lo es también la Iglesia. Lo es como mediadora de todas las gracias, como causa inmediata de la corporalidad sensible de Jesucristo, como Madre a la que (y que) se nos confía al pie de la cruz, y como cabeza que reúne en torno a sí al colegio apostólico en ese acto fundacional de la Iglesia, origen ministerial de toda sacramentalidad, que es Pentecostés. Es pues sacramento por así decir por arriba, por la gracia de Dios que a través de ella se difunde. Pero lo es también por abajo, por el modo sensible, corporal, accesible, material, de su difusión.

Mi última intención es ni más ni menos que el rescate para la dignidad de la fe de lo más sensible (sensiblero, se suele decir) de la tradición cristiana; de aquello en lo que Dios, nuestro Señor, se pone al alcance de las viejas de pueblo. Sin embargo, ya avisé que este epígrafe va de cosas un tanto abstrusas. Porque tiene que ver con el último capítulo de eso que vimos Hegel llamaba historia de la experiencia de la conciencia, y que aborda la cuestión del Espíritu Absoluto. Se trata, dicho en dos líneas, del modo final de presencia de Dios en la historia, como recapitulación reflexiva de todas las cosas. Dicho en la jerga dialéctica, el Espíritu Absoluto es el reconocimiento que Dios hace de sí mismo, en la naturaleza, en la historia, en las instituciones; de modo que no se pierde en esa presencia, sino que recupera en ella su mismidad efectivamente absoluta, que quiere decir, separable, inconfundible, divina. Las tres formas finales de ese Absoluto que vuelve en sí, son, dice Hegel, el arte, la religión y la filosofía.

Dejemos la última aparte, porque plantea problemas que aquí se nos escapan (importantes, porque ahí, al final, se resuelve, o no, la cuestión de si lo que Hegel pretende encaja en un modelo teísta, panteísta, o irremisiblemente ateo). Pero eso no me interesa, sino mucho más la influencia romántica de dónde Hegel saca la inspiración de que el arte y la religión son dos modos de entender a Dios.

Hasta finales del siglo XVIII el arte se entiende en el contexto gremial de los oficios, ya fuesen pictóricos, o musicales, o dramático-literarios. No es que fuese del todo menestral, pero faltaba poco. A Velázquez le pagaban bien en la Corte, pero tuvo que remover cielos y tierra para lograr que le hiciesen caballero de Santiago, porque, si no, era allí poco más que un criado rico. Por el contrario, cuando Napoleón, tras jugar sobre el mapa con todos los príncipes de Europa en el Congreso de Erfurt de 1808, convoca a su presencia a Goethe y Wieland para conceder la *legion d'honneur* a las dos mejores plumas de Alemania, los tres salen con la impresión de que esa reunión había sido la convención de verdadera genialidad. En esto el romanticismo, como exaltación de esa creatividad artística, culmina una tendencia general, que ya venía de Rousseau y que cuaja con Schiller, quien directamente se arroga como misión la «educación estética de la humanidad». Se trata sin duda de una tarea moral, en cierta forma infinita y redentora, que tiene por fin la realización de lo absoluto en la historia. Dejemos de lado el carácter ciertamente pelagiano; porque igual se puede decir que la creatividad artística es un don, rapto o inspiración de lo alto (como eran tiempos neo-clásicos y neo-paganos se hablaba de las musas). Lo importante es señalar cómo el arte se sitúa en la vecindad de la religión, asumiendo una tarea también sacerdotal, de hacer presente lo divino en el mundo. Aquí se recoge una vieja propuesta: esa presencia sensible de lo perfecto e infinito es la belleza, que despierta en nosotros, dice Platón, el *eros,* que es deseo de engendrar según el cuerpo y según el alma. Schiller matiza esa propuesta platónica, para afirmar que esa belleza, que él entiende como gracia y misterio (en el sentido del *demon* o duende), es la libre presencia en la forma. Y Hegel concluye que la belleza artística es la manifestación sensible y libre de la Idea, que igual podríamos llamar presencia de Dios en lo material.

Si ya hemos hablado de la misión sacerdotal del artista, lo mismo podemos ver cómo, en el contexto secular en que se mueve, estas tendencias que confluyen en el romanticismo apuntan hacia una comprensión sacramental de la obra de arte: es el signo sensible en el que se pone de manifiesto el Absoluto.

El escándalo puede hacerse inmediato: ¡esto es paganismo, dispersión de Dios en su obra, panteísmo, y a poco *kitsch* que sea la estética, misticismo *New Age!* Ah, y por supuesto idolatría,

porque la belleza lleva al amor, que es afirmación de su objeto como algo absoluto más allá del tiempo y de la muerte. *Conversio ad creaturas,* con la consiguiente *aversio a Deo:* ¡Pecado!

Haciendo una libre interpretación, Hegel no disentiría demasiado. Podemos decir que el arte es representación de lo absoluto tal y como Dios está fuera de sí, por así decir en el adjetivo. El arte, muy especialmente la poesía (pensemos en los *haikus* japoneses) encuentra a Dios en lo nimio y cotidiano, en forma minimalista: el piar de un pájaro, el tañer de una campana al atardecer, la luz del sol que se rompe en la hojarasca, bastan para descubrir lo absoluto y «divino». ¡No digamos la plenitud juvenil del cuerpo humano, la sublime musicalidad de la V sinfonía, o al emperador Carlos a caballo después de vencer a los herejes en Mühlberg (¡quién iba pensar al ver la tizianesca magnificencia que al cabo de poco tiempo tendría que salir de Innsbruck de noche huyendo de ellos!).

De este modo, quien protesta frente al intento idolátrico del arte es la religión: al Señor, tu Dios adorarás, y a Él *solo* servirás. El paso al substantivo se hace negando el adjetivo: nada hay «divino», sólo Dios es Dios. Esa es la *conversio ad Deum*, que implica ahora la *aversio a creaturis;* de nuevo el ya mencionado *contemptus mundi*, el desprecio de todo lo que no es Dios. Eso es la religión, que descubre lo absoluto, no en las cosas, sino «en sí mismo», en la subjetividad infinita de Dios, como Espíritu separado y abstracto, ante el que todo merece ser sacrificado.

El entusiasmo (arrebato del alma por Dios), que es desmaterialización de la piedad, se hace consecuentemente inconoclasia, en la que se pretende subrayar la absoluta trascendencia de la divinidad. Así es Dios para los judíos *Elohim*, el innombrable; el que está más allá de toda representación, cuya veneración sólo puede confundirnos y llevarnos a la idolatría. Lo mismo en el Islam, que significa «sumisión» a una voluntad irreconocible en el mundo si no fuera por la sagrada revelación de su profeta. En filosofía esta postura la toma el neoplatonismo radical de Plotino, para quien Dios es el Uno, negación de toda diversidad, en sí mismo incognoscible, más allá del mundo, de la vida y de la inteligencia. En fin, esta aversión a las imágenes y en general a la representación sensible de lo sagrado, suele aparecer en periodos de reforma religiosa que pretenden recuperar el carácter puramente espiritual de nuestra relación con Dios mediante su

radical desmaterialización. Religión se hace entonces aversión al arte representativo (se suelen salvar la música y la decoración puramente matemática). De forma moderada pero igualmente lamentable uno de los dramas del «postconcilio» Vaticano II, que algunos planteaban como vuelta a la siempre supuesta pureza evangélica, ha sido el enorme empobrecimiento, no sé si de arrogancias y avaricias, pero ciertamente de la riqueza estética de la Iglesia.

La venganza de Hegel sobre el «religionismo» tiene todo el brutal filo de la dialéctica conceptual. Un Dios puramente substantivo, irreconocible como adjetivo en la historia y la naturaleza; una religión contra el arte, termina en la adoración de un Dios que en su puro carácter abstracto e indeterminado no tiene más contenido que la negación de todo lo demás. Es un Dios vacío, al que adora una religión flagelante. Nietzsche dirá que es la exaltación del nihilismo: la muerte misma de Dios, o la adoración de la muerte. En consecuencia, continúa Hegel, la evolución del Espíritu Absoluto deja atrás la religión, igual como ésta antes había abandonado al arte, para llegar a la filosofía, en la que el Espíritu se recupera a sí mismo, precisamente como crítica de esa religión absoluta, en la reflexión que se reconoce en todas las cosas.

No voy a seguir ese análisis, ni los problemas que plantea. Sólo quiero aquí indicar que la ortodoxia cristiana, siempre rechazó la pretendida pureza espiritual de una religión iconoclasta. Antes bien la piedra fundacional del cristianismo consiste en el reconocimiento de un hombre como verdadera y cumplida imagen de Dios. De este modo, y no podía ser de otra manera, el cristianismo ha sido en la historia la religión artística por antonomasia, y Jesucristo la «cosa» más pintada, cantada, admirada y estéticamente disfrutada de la historia de la humanidad. ¡Como la gloria de Dios que *es*! Tratando ahora de recuperar el tema que vamos rastreando, la Iglesia y sus Padres vieron que la exigencia religiosa de una substantivación abstracta de la divinidad, representaba una desencarnación de la fe que necesariamente tenía que terminar negando la sacramentalidad del cristianismo: la presencia real de Jesucristo en el pan y el vino, el poder absolutorio de las palabras del sacerdote, y al final la idea misma de sacerdocio que está ahí para dispensar materialmente los misterios de Dios. La Iglesia misma como sacramento desaparece. Y

queda sólo la sequedad de un corazón al que Dios no puede sino abandonar si a Él no lo reconocemos en sus dones, que son como tal «graciosos», en todos los sentidos.

Naturalmente el primer objetivo de esa demoniaca inconoclasia es la Virgen María. Un Dios del que no se guardan fotos, no puede tener madre. Y es que la Virgen, de modo ciertamente diferente al Verbo encarnado, pero sí al mismo nivel que la Iglesia, es sacramento de Dios. No institucionalizado, no histórica y jerárquicamente articulado, no definido por ortodoxia y ortopraxis; pero ciertamente es presencia sensible del Altísimo, que causa la gracia que significa: la del consuelo, la dulzura y la esperanza.

Como a las imágenes, los renacimientos religiosos que buscan la pureza del espíritu, tienden a despreciar la religiosidad popular. Voy a decir algo que puede herir la sensibilidad de unos y otros. En la España del norte (que hoy, y tiene que ver, no quiere ser España) hace sesenta años, desde sus seminarios llenos a rebosar, masiva frecuencia de sacramentos y fecundidad misionera; desde una cosmovisión que pretendía dar a luz en la pureza cristiana una nueva nación (Sabino Arana), se despreciaba como cuasi paganismo la religiosidad del sur, cercana a sus patronas y lejos del cumplimiento dominical. No vamos a sacar pecho: es la Andalucía en la que, la indolente aristocracia terrateniente no supo estar a la altura de su responsabilidad histórica. En la que hoy las autoridades públicas se apropian de los fondos de los parados con el consentimiento de los votantes. La moralidad pública y privada es un desastre. Esas mismas autoridades, sectariamente antirreligiosas, estarían dispuestas a expropiar la mal llamada mezquita (porque antes fue catedral, lo volvió a ser y lo sigue siendo hoy) de Córdoba, eso si no devuelven a los musulmanes lo que la Iglesia por cierto conservó con mimo en su antiguo solar como monumento de una religión extraña. Pero, pese a todo eso, la tierra de María Santísima, en su Semana Santa, en sus Vírgenes locales y de barrio, en sus romerías, mantiene una red de seguridad espiritual gracias a la cual el cristianismo se mantiene socialmente vivo, y sobre todo presente en la vida pública. Se trata de una religiosidad quizás deficiente en lo substantivo, pero en la que se mantiene en forma viva, más allá de preceptos y a veces de mandamientos, eso tan propio de

nuestra naturaleza que es una religiosidad adjetiva, artísticamente creativa y popularmente participada. A eso me refiero como carácter cuasi sacramental de la piedad mariana.

Esto tiene ahora consecuencias que son de la máxima actualidad. El Papa Francisco está preocupado porque la pastoral eclesial salga de su fidelidad dogmática y disciplinar al encuentro de personas y capas sociales que, por múltiples razones, están alejadas de la práctica religiosa por encontrarse en situaciones existenciales incompatibles con las exigencias de una estricta moralidad. Se trata de las ya famosas periferias. Por ejemplo los divorciados vueltos a casar, los homosexuales; pero podríamos hablar también de cardenales renacentistas viviendo un irregular celibato; y en general también de estrato populares de muy escasa formación que por razones culturales viven alejados de la vida sacramental (pensemos en los indios del altiplano, pero también en el Pepone de D. Camilo o en los socialistas andaluces). Se trata (en algunos casos, que no siempre) de buena gente, sin mala voluntad, de *animae naturaliter christianae,* a las que la Iglesia no puede abandonar en su acción pastoral.

Y sin embargo, otros muchos estamos más preocupados todavía de que estas buenas intenciones pastorales sirvan de piqueta para demoler el sólido edificio milenario de la moral y, aun peor, de la vida sacramental. Si se admite a un divorciado que ha contraído matrimonio civil a los sacramentos: o bien se condona la disolución del primer matrimonio, o bien se admite a los sacramentos a quien vive en situación de adulterio, o bien se perdona este adulterio sin propósito de enmienda. Y si la pastoral pretende solucionar el problema por la vía de la confusión práctica —las exigencias teóricas son ésas pero en la práctica el Señor es misericordioso— entonces lo que caen son las tres cosas: matrimonio, sexto mandamiento y sacramento de la penitencia. En aras de la periferia se destruye el núcleo moral y dogmático de la vida cristiana. A base de tirar al mar salvavidas, desmontamos el barco al que los náufragos pueden volver.

Pues bien, en mi barrio de Triana y en general en los pueblos del Bajo Guadalquivir estas cuestiones están muy bien resueltas desde hace mucho tiempo. Sirva una experiencia que es más que un ejemplo. A quien vaya al Rocío o se meta en la vida de las hermandades marianas de estas comarcas, le puede llamar la atención la cantidad de homosexuales que revolotean alrededor

de las vírgenes. Hay a quien le parece repulsivo, pero la homofobia es extraña en estos ambientes en los que los gays suelen estar bien integrados en la vida familiar y social de barrios y pueblos. A diferencia de las pequeñas comunidades norteamericanas, que prácticamente los expulsan, y acaban todos muy enfadados viviendo en San Francisco y Nueva York, formando un lobby gay combativo y de enorme influencia cultural. ¿Dónde está el secreto de algo que yo considero ejemplar entre nosotros?

No voy a entrar en la cuestión de si la homosexualidad es un vicio o una anormalidad. Pero sí considero que es pecado ejercerla, como lo es por lo demás meter mano a la novia o el uso no natural del matrimonio por razones anticonceptivas. Y lo que sí es la homosexualidad es un drama. Lo es la sexualidad en general («¡eres en mi vida ansiedad, angustia, desesperación!», de nuevo tiene razón el bolero): la de los chavales jóvenes, la de los novios; la de quien quiere y no puede, la de quien puede y quiere pero no debe, y la de quien debe y no quiere. En fin, las variaciones del dramático tema por antonomasia son infinitas. ¿No iba a ser dramática la sexualidad de quien la experimenta en el cuerpo que no es, en una relación que está por principio frustrada respecto de su fin natural? Negar esto diciendo que la homosexualidad es una indiferente «opción de vida», es un desprecio a lo que un homosexual en el fondo de su existencia siente. Ninguna madre lo hace. De ahí por cierto la especial relación de los gays con su madre; cuya aceptación es la primera condición de una (siempre sólo relativamente) sana inserción social.

De ese carácter contradictorio se sigue la necesidad de sublimación, de buscar una salida espiritual a lo que no puede encontrar su plenitud natural. En estas cosas de la sexualidad unos son limpios, otros son guarros, y casi todos somos las dos cosas a la vez. Todo es muy confuso; y tanto más cuando esta básica pulsión discurre por muy complicados y por naturaleza frustrantes vericuetos anímicos. De ahí que la homosexualidad sea una máquina psicológica de producir belleza y poesía (yo le tengo devoción a Oscar Wilde), creatividad artística y devoción mariana. Y de ahí que Ella los acoja como hijos predilectos. Como los acogen en mi tierra las hermandades —son un tesoro como priostes—. Y los puede muy bien acoger la Iglesia, sin necesidad de desmon-

tar los mandamientos de la ley de Dios, que representan un exigente paradigma y no un traje a medida de nuestras debilidades. Porque las periferias, periferias son. Desde ellas unos encontrarán el camino hacia esa rectitud de vida, otros no. Pero tampoco a estos les faltará la comprensión y acogida de la que desde el cielo dispensa todas las gracias, las visibles de los sacramentos de la Iglesia, y, sin necesidad de desfigurar estos, las invisibles de su sonrisa, que se hace evidente para los que la necesitan como un más misterioso sacramento que es el abrazo de la Madre de Dios.

6. ¡Viva esa Blanca Paloma!

Hay quien descarta como simple paganismo esta religiosidad popular. Algo de razón puede tener. Mi amigo José Luis Murga, que en paz descanse, catedrático de Derecho Romano, amante de cosas antiguas, y que me introdujo, recién llegado yo, en estos misterios religiosos del sur, solía decir que el cristianismo en el Bajo Guadalquivir tenía una historia de tres mil años. No era un antropólogo desmitificador, ni un indiferentista religioso. Era un cristiano ejemplar, rezador, y apostólico con la gente joven, vamos, del Opus. Pero era sabio. Y su tesis central era que el Evangelio había encontrado en el mundo antiguo cosas que denunció (la fornicación y la idolatría); otras con las que chocó (ya hemos descrito el conflicto con la pretendida divinidad imperial); otras que poco a poco transformó (la esclavitud, por ejemplo); pero también muchas que pudo asumir e integrar como propias. Unas de forma inmediata (el matrimonio cristiano es derecho romano convertido en sacramento; las basílicas son edificios públicos trasformados directamente en iglesias; y Virgilio se siguió recitando de memoria en las escuelas cristianas); y otras asumiéndolas en un sentido superior, redimido y sobrenaturalizado.

A muchas fiestas cristianas, por ejemplo, subyace en el calendario una anterior pagana. Y algunas de estas cosas tienen que ver con esas formas populares de religiosidad. A él le gustaba poner el ejemplo del monacato irlandés —druidas convertidos, decía— que recristianizó en los siglos VII y VIII desde el Eire unas Galias barbarizadas. Y ocurre que cuando se excava bajo las ruinas de uno de esos antiguos monasterios irlandeses frecuente-

mente aparecen restos de un cementerio celta abandonado muchos siglos antes. ¿Cómo sabían los monjes al poner los cimientos del nuevo monasterio —decía bajando misteriosamente la voz— que aquella era ya tierra sagrada para ellos?

Todo esto se ampliaba en su tesis de que la devoción mariana en la Baja Andalucía, extiende sus raíces también hacia el subsuelo de un Mediterráneo profundo, en el que bullían los misterios de Astarté (tiene que ver con *Tartesos*), la Diosa Madre fenicia, muy confusa ella, en cuyos cultos se mezclaban la devoción a la naturaleza y la fecundidad, la danza y la prostitución ritual, etc. Y también la Afrodita Urania de algunos misterios griegos (diosa del amor puro y sublime), cuyo símbolo era una paloma blanca. Cuando aquellos turdetanos se convierten al cristianismo, llevan con ellos —no pocas veces para desesperación de sus obispos— sus misterios y supersticiones, que en alguna medida transfieren a las devociones de la nueva religión.

Si non è vero, è ben trovato. Pero lo interesante de la teoría de Murga es que no se limitaba a la antropología cultural, sino que tenía un profundo carácter teológico. No se trata de que la vieja superstición se reconozca en la nueva religión, contaminándola con adherencias paganas. Porque, decía, ocurría justo lo contrario: que la gracia del Espíritu Santo asumía y transformaba esa religiosidad antigua a la vez que la depuraba teológicamente hasta hacerla adecuada expresión del dogma cristiano. Eso, decía, es el Rocío. Y esto todavía es más bonito.

Una vez tuve ocasión de hacer de cicerone para unos colegas alemanes, profesores de filosofía, para colmo cristianos, que querían ver algo de la Semana Santa en Sevilla. Era un encargo que me pareció engorroso. No entenderán nada, pensé. Es más, se escandalizarán pensando que esto es paganismo, y yo me terminaré enfadando. Para mi sorpresa, al cabo de un par de horas, en un momento comprometido: típico paso estrecho, mucha gente, apretones, la música, una cofradía no precisamente de las serias, los jadeos de los costaleros, los entrecortados gritos de ánimo de los capataces, la triste mirada de la Madre de Dios…, y va aquella mujer y me dice: *darf ich weinen?* (¿se puede llorar?). *Ja, du darfst!,* contesté. Eran alemanes, de Alemania. Sólo había hecho falta un poco de sensibilidad, un bastante de falta de prejuicios. Y los milagros —en este caso culturales— ocurren. Milagros de la belleza y de la gracia de Dios.

Pues el Rocío, como su nombre indica, es un más de esa difusión de los misterios de Dios que casi sin notarlo entran por los poros de la piel. Yo he visto allí suizos protestantes, australianos, guipuzcoanos, británicos, catalanes; nunca —como en ningún sitio— falta un argentino, y luego, claro, casi todos andaluces. Unos, la mayoría, rezan, otros admiran lo que no terminan de entender. Los hay ricos, los hay pobres, en la normal proporción que cabe esperar; que conviven, y más o menos comparten lo que tienen, durante los días del camino. Algunos van a caballo, la mayoría anda, a veces bajo la lluvia, otras bajo un sol difícil, y siempre por un paisaje de primaveral ensueño. Los hay de vida moral arreglada, también mayoría; otros a los que les gustaría tenerla: divorciados, homosexuales, unos castos y otros no, alcaldes que roban, abogados de dudosa praxis; chavales con sus novias, padres con sus hijos. Muchos beben, algunos bastante, aunque por lo general no tanto. La Santa Misa y el rezo del rosario (prueba del 9) son el centro del día. Los que saben bailan. Y casi todos cantan. Todo eso ocurre, alrededor de la carreta donde va la Virgen tirada por dos toros machos, en el camino que recorre mi Hermandad de Triana de ida y vuelta al Rocío. Como lo he visto, así lo cuento.

Y lo cuento aquí, no porque sea divertido, que lo es; o entrañable, más; o edificante y piadoso. Sino porque es un milagro de equilibrio teológico en el que por la gracia de Dios y la intercesión de su Madre, se hace visible un paradigma cristiano que recoge mucho de lo que he querido reflejar en estas páginas. Hay muchas advocaciones de María, madre de Dios Hijo: en Belén, o bajo la cruz. Bastantes también como hija de Dios Padre, como Inmaculada. Como esposa temprana, casi sólo novia del Espíritu, tenemos las Anunciaciones. Pero la Virgen del Rocío, ya Madre cumplida, es la Señora de Pentecostés, y es así de modo especial Madre de la Iglesia, origen de la explosión del Espíritu Santo en la historia. En todo el folklore rociero subyace una gloriosa confusión entre la Virgen y el Espíritu, que se recoge en forma de metonimia, como en esos países donde las esposas toman el apellido del marido. Y así es ella misma la Blanca Paloma.

Y esto, para sorpresa de propios y extraños, tiene que ver con Hegel. Hemos visto como arte y belleza sin religión son paganismo, que termina en un vacío esteticismo, cuando no en el de-

senfreno que busca por los adjetivos, por lo que nos parece como «divino» adorable, los restos de un Dios ausente, casi siempre perdido por nuestra propia culpa. Pero hemos visto también cómo un Dios sólo substantivo, lejano de lo sensible, de la vida que en nuestra finitud podemos reconocer como propia, se nos vacía igualmente de sentido, en un fundamentalismo rigorista y adusto. Hegel denomina Espíritu a la síntesis de los dos extremos, allí donde Dios se reencuentra consigo mismo en la naturaleza, en la belleza, en todo lo amable que su creación ofrece; y donde esa belleza se hace manifestación de Dios en su absoluta mismidad y grandeza. En esa síntesis se abre el sentido sobrenatural de toda vitalidad: de la naturaleza que da fruto, de las mujeres guapas, de la amistad, del vino y el cante; y a la vez, como sacramento universal, irrumpe en el mundo la presencia sensible del Absoluto. Los rocieros gustan de llamar ese espacio, imagen visible del cielo, «las marismas eternas». La Blanca Paloma, Señora del Espíritu, es su Reina.

A lo largo de estas páginas, y en general de mi vida intelectual, ha sido un importante objetivo entender el cristianismo de forma que resista la acusación de Nietzsche de que es una religión nihilista. Dice en *Así habló Zarathustra* que él sólo podría creer en un Dios que supiera bailar. Nunca estuvo en el Rocío. Quizás antes del final la Señora le ofrezca la gracia de pasarse por Doñana y Palacio y entonces pueda decir: *darf ich weinen?*

EPÍLOGO PARA TIEMPOS CALAMITOSOS

El tiempo pasa raudo. Y más con los libros, incluso aunque traten de cuestiones que tienen veinte siglos de vigencia. Pues a poco que el autor haga alguna referencia a la actualidad, al cabo de los meses, si no años, que trascurren hasta su publicación desde que se escribió la primera línea, ya se corre riesgo de obsolescencia, al menos en lo que toca a estas referencias. Pero es que además ha sido un tiempo de enorme dramatismo respecto de asuntos importantes que hemos tratado aquí. Parece que personas de la máxima autoridad, o al menos con la pretensión de apoyarse en ella, están dispuestas a poner en cuestión aspectos de la doctrina de la Iglesia que hasta hace poco pensábamos formaban parte de ese núcleo rocoso sobre el que se asienta la vida cristiana. Ni siquiera en los peores tiempos del post-concilio se había llegado tan lejos. Son cuestiones que afectan básicamente a la moral sexual y a la vida familiar, en las que parece se pretende dejar el camino abierto a las segundas nupcias, a la homosexualidad, a las relaciones prematrimoniales, supongo que al control de la natalidad, etc. También a puntos básicos de la vida sacramental, como el acceso a la Eucaristía desde situaciones existenciales incompatibles con los Mandamientos y sin necesidad de propósito de enmienda. Y cuando uno oye a un obispo sostener que el divorcio mosaico (¡era «repudio», monseñor!) puede ser recuperado en el horizonte moral cristiano, en contra de las enseñanzas evangélicas, porque, se dice, nuestra «dureza de corazón» no está lejana a la de aquellos tiempos premesiánicos, bien se puede temer que se revise la doctrina sobre la poligamia, terriblemente incómoda en África, por poner otro ejemplo. La ley del talión supongo que no, porque en estos tiempos tan moralmente corruptos como «buenistas», la venganza no pertenece al catálogo de lo políticamente (y por tanto también, se supone, moralmente) correcto. De momento tampoco la pederastia, aunque todo es cuestión de *abrir el debate* y de dejarnos guiar por los paradigmas «humanistas» de la *paideia* clásica (y por la homo-fílica praxis de algunos clérigos).

Pues bien, si se asedian torres tan altas, y tan expresamente asentadas en la literalidad de las Escrituras y en la milenaria tradición del Magisterio y de los Padres de la Iglesia, bien podemos

temer que, por ejemplo, el celibato sacerdotal tenga también sus días contados. Y en semejante derrumbe, la ordenación de mujeres, no digamos ya la de obispos prácticamente homosexuales, no sería especialmente escandalosa desde la atalaya ya conquistada por el progresismo. Habría que ver si no se trata, por el contrario, de evitar el escándalo —¿qué se yo?— de los funcionarios de la Unesco. Podríamos nombrar consultores del Santo Oficio, por ejemplo a Punset, a Mayor Zaragoza y a Celia Amorós, para ver qué capítulos del Catecismo les parecen inaceptables.

¿Puede esto suceder? Supongo que es todavía muy improbable, sobre todo cuando el auxilio del Espíritu Santo es algo que no podemos poner en duda. Pero imposible no es. La seguridad que tenemos es que la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo prevalecerá hasta el fin de los tiempos, en la fidelidad al Evangelio y a la Tradición Apostólica y Romana. Pero si esa fidelidad se quiebra por aquellos que tienen la obligación de mantenerla viva, la Iglesia será otra cosa de lo que hemos conocido hasta ahora. Así de simple. Será algo más místico y menos institucional; más pendiente del estudio, de la oración y de la vida sacramental de cada fiel cristiano, apoyada por los sacerdotes que mantengan esa fidelidad, muy probablemente a costa de renunciar entonces a sus carreras eclesiásticas. Mantener en medio de semejante debacle doctrinal el lustre de una fuerte autoridad, será imposible si esa Jerarquía, apoyada en un vago humanismo a gusto de periodistas, se vuelve contra los pilares del Magisterio que son la Escritura y la Tradición.

Nada tiene esto que ver con radicalismos «sedevacantistas», y mucho menos con cismas como los de Lefebvre y los «viejos católicos». Pero si los pastores trocan la responsabilidad magisterial por una «misericordia» que se hace al final indiscernible del aplauso que recibe de la vigente cultura mediática; si empeñados en transformar la Iglesia desde opciones marginales (periféricas) abandonan la misión de confirmar en la fe a los hermanos, entonces el símil del pastoreo deja de tener sentido. Ha llegado la hora de dejar de ser ovejas. Ha llegado la hora de ejercer el sacerdocio común de los fieles que nos garantizan los sacramentos del bautismo y la confirmación. Ha llegado la hora de la mayoría de edad del Pueblo de Dios. ¡Que también los integristas sabemos conjugar el verbo «emancipar»! Por lo demás, no

sería la primera vez en la historia de la Iglesia que la Jerarquía no ha sido ejemplar en el ejercicio de su sagrado ministerio. Lo que tendría una única ventaja: el definitivo final del clericalismo.

¿Que por qué digo ahora esto? Por dos razones. En primer lugar porque quienes tienen que hablar callan. Ni un solo obispo en España, a diferencia de otras latitudes por ejemplo africanas, ha alzado su voz para distanciarse en público de la discusión «abierta» en el último Sínodo sobre la familia. Es cierto que yo no tengo ni autoridad ni misión docente, en sentido magisterial, en el seno de la Iglesia. Pero he escrito estas trescientas páginas sobre el modo que yo tengo de entender la fe desde mi profesión de filosofía, con la esperanza de que pueda servir a otros para comprender eso que los cristianos creemos; y me siento ahora en la obligación de decir al final que el núcleo central de lo que aquí he escrito estaría seriamente amenazado si se confirmaran las tendencias que hemos visto en los últimos tiempos, a saber, hacia una Iglesia que desde una supuesta vocación periférica se atreve a cuestionar la estricta fidelidad a ese núcleo moral y dogmático de su misión profética, contraria a la debilidad de la carne, tal y como esa misión se ha desarrollado por los siglos desde la recepción del Evangelio.

Pero hay además otra razón. Y es que no soy un tradicionalista. Motivo por el que me siento especialmente autorizado para alzar la voz contra los abusos progresistas. En estas páginas he sostenido una visión liberal de la fe y de la historia. Me he atrevido a decir cosas sobre el pecado original, sobre la gracia, en contra de la idea anti-mundana y rigorista de la moral tradicional cristiana, a favor de una moral sexual que pienso puede ser tan estricta como desenfadada, cosas, en fin, que hace sesenta años hubiesen hecho imposible la obtención de un *nihil obstat* para estas páginas. Le he dado la razón en cuestiones muy importantes a la Reforma protestante; pienso que la Ilustración es un punto culminante de la historia; y me he mostrado partidario del ideal revolucionario decimonónico (que no de su concreta ejecución terrorista). Considero además que el *Syllabus* es una barbaridad; no suscribiría el juramento antimodernista de san Pio X. En lo que a la filosofía respecta, además de en la tradición aristotélico-tomista, me he apoyado también en las reflexiones de Kant y Fichte, he citado como mariólogos a los románticos de

Jena, y he aceptado en parte muy importante la crítica de Nietzsche al nihilismo moral de un cierto cristianismo anti-vitalista en modo alguno marginal en la historia. A Bloch, a Marcuse, en la necesaria distancia, les he mostrado mis simpatías y también me he apoyado en ellos para desarrollar aspectos claves de la misión profética y escatológica del cristianismo y de la Iglesia. El constante diálogo con Hegel ha sido en todo momento tan crítico como amistoso. Puestos a discrepar —sin negar, creo, el núcleo esencial de su letra—, me niego a bailar al son de la música antiliberal de la Doctrina Social de la Iglesia. Y en lo que a concilios se refiere me he pronunciado con contundencia: considero Trento y el Vaticano I logros importantes, válidos por supuesto, pero parciales en su radicalidad defensiva frente a la Reforma protestante y al laicismo liberal; de modo que el Concilio Vaticano II, sin romper la continuidad con los anteriores, supone un reequilibrio de las relaciones de la Iglesia con la historia y con la sociedad contemporánea.

Entiendo, pues, que, por inamovible que sea el *Depositum Fidei,* es más, precisamente porque lo es, la holgura conceptual de la Revelación es suficiente para sustentar espiritualidades y sensibilidades diversas, a veces distantes entre sí. Y por supuesto para permitir una evolución histórica de su interpretación, que manteniendo la fidelidad a ese depósito, en absoluto es accidental. Las normas sobre la usura, por ejemplo, han ido variando conforme cambiaba la infraestructura productiva de nuestras sociedades y la comprensión del dinero y el capital; lo mismo ocurre con la valoración moral de la servidumbre. Hoy consideramos una falta de caridad la discriminación racial, y por supuesto nuestro juicio sobre la tortura es muy diferente al que se hacía en tiempos de la Inquisición. No me extrañaría, por seguir con ejemplos parecidos, que un día no muy lejano el Magisterio se pronunciara de forma definitiva en contra de la pena de muerte. Pero me parece evidente que esta evolución consiste en profundizar *en lo mismo*, en desarrollar lo implícito, en matizar según las variables circunstancias históricas el sentido de un Evangelio del que no podemos disponer al antojo de las culturas humanas. Por eso, esa evolución se constituye al mismo tiempo en tradición, tiene un sentido esencial de continuidad, sin permitir «alegrías» que cambien el sentido de lo que de siempre hemos creído.

Fijémonos, por ejemplo, en el celibato sacerdotal. Es una institución que evolucionó con el tiempo. No es estrictamente de fundación apostólica, ni, se dice, de derecho divino. Y sin embargo, se encarna en ella el espíritu de los consejos evangélicos, el ejemplo de Jesús y la Virgen, de forma que en torno a este uso se articula una muy temprana tradición que se consolida en el tiempo, se hace milenaria y ha dado inmensos frutos pastorales y de santidad. Muy difícilmente podría el Papa o un Concilio desechar el celibato sacerdotal para cambiar de forma tan radical las bases de la vida cristiana, por más que se respeten otros usos y también antiguas tradiciones, por ejemplo en cierto clero anglicano converso, o en iglesias uniatas de tradición griega, etc. Por lo demás, el celibato no es ahora más difícil que en tiempos del Cardenal Mendoza o del Papa Borgia, que no osaron amoldar las exigencias de la moral a sus relajadas costumbres. Pero venir ahora a restaurar el matrimonio mosaico repudiable —por la dureza de nuestro corazón, se dice, como si el de Enrique VIII no hubiese sido, con terribles consecuencias, suficientemente duro— en contra de la indisolubilidad exigida por nuestro Señor, es romper con la fe cristiana. Del mismo modo, es posible que cambie nuestra sensibilidad frente a la homosexualidad, y que dejemos de verla como el «vicio nefando». Hubo tiempos en que mantener queridas no estaba tampoco muy mal visto. Pero la fornicación, sea ésta homosexual, prematrimonial, extramatrimonial, incluso conyugal, poligámica, pedófila, bestialista, autocomplaciente, clerical, profesional, o de cualquiera de sus otras mil variantes, es pecado e impide en nosotros mortalmente la acción de la gracia de Dios. Y eso forma parte del Evangelio, explícitamente desde el Concilio de Jerusalén. Y no hay Papa, ni Sínodo, ni Concilio, ni obispo, ni confesor, que lo pudiera cambiar sin arruinar *ipso facto* su autoridad magisterial. Y el día que lo hicieran, hasta que esa autoridad no se restaurase, la Iglesia seguiría existiendo, pero con una Jerarquía magisterialmente invalidada.

Creo que expresar estos temores es por mi parte una modesta contribución a que al final carezcan de fundamento. Pero si así no fuese, estas páginas deberían contribuir también a esa mayoría de edad que por el sacramento de la confirmación se nos exigiría, ahora con más razón, a todos los cristianos. Tendríamos que seguir andando, sin atender, al menos no en todo, a lo

que se nos dice «de arriba»; para mirar, a la vez con reverencia y con independencia de criterio, hacia atrás, al *depositum fidei* que hemos recibido, y hacia dentro, a la fidelidad que le debemos. Karl Barth, en un contexto protestante en el que la Iglesia, cismática y sin referencia magisterial, depende sólo de la acción de la gracia y de la respuesta de cada uno, aun consiguió construir una monumental *Dogmática* en la que se recupera toda la reflexión sobre el Evangelio que hace la Patrística. El resultado no ha sido despreciable, y en muchos aspectos es más ortodoxo que lo que actualmente se enseña en no pocas universidades pontificias. Estar preparados para esta independencia reflexiva y receptiva del don de la fe, es una nueva responsabilidad que en cualquier caso ya no podemos rehuir.

Esto que puede ocurrir, esperanzadamente confío que no ocurrirá, y de tejas para abajo incluso considero muy improbable que ocurra. Pero sin faltar la ayuda del Espíritu Santo, en parte no despreciable dependerá de nosotros, de la respuesta a una gracia con la que seguro contamos, y entonces de nuestro sentido de responsabilidad que tiene al mismo tiempo que ser oración, y para muchos espíritu de sacrificio. Que la Virgen, Señora de Pentecostés, en torno a la cual recibieron los apóstoles la confirmación del Espíritu Santo, nos haga perseverar en la misión, quizás de resistencia, que también como a Pueblo de Dios a todos se nos ha encomendado.

(Terminé estas páginas en 2014. Hasta este año de desgracia de 2017, la tendencia aquí señalada continúa su lamentable curso.)